

novembre 2017

Les Frères musulmans dans les monarchies du Golfe : entre intégration politique et répression

Observatoire du monde arabo-musulman
et du Sahel

CARINE LAHOUD TATAR

Sommaire

INTRODUCTION	5
1 – LA MATRICE ÉGYPTIENNE À L’ORIGINE DE L’EXPANSION RÉGIONALE DU MOUVEMENT DES FRÈRES MUSULMANS.....	7
1.1 – Émergence d’un mouvement de masse : prédication et actions.....	8
1.2 – Répression, radicalisation et expansion.....	10
1.2.1 – Le tournant de la radicalisation intellectuelle de Sayyid Qutb.	10
1.2.2 – Expansion du mouvement dans le monde arabo-musulman	11
1.3 – Les Frères sous Moubarak : entre « clandestinité ouverte » et légalisme	14
1.4 – Les Frères musulmans et la révolution en Égypte : Grandeur et décadence	14
2 – LES FRÈRES MUSULMANS DANS LES PAYS DU GOLFE : DE L’ACCUEIL À LA RÉPRESSION	17
2.1 – Les mécanismes d’importation de l’idéologie frériste dans la péninsule arabique.....	18
2.2 – Une menace de l’intérieur ?	20
2.2.1 – Perception subjective de la menace	20
2.2.2 – La guerre du Golfe de 1990-1991 et la crise interne frériste	22
2.2.3 – Absence de stratégie cohérente des monarchies du Golfe à l’égard des Frères musulmans.....	23
2.3 – Fragilisation des Frères du Golfe depuis le printemps arabe.....	24
3 – LES FRÈRES MUSULMANS ET LE QATAR : DES RELATIONS PRAGMATIQUES	26
3.1 – Les Frères musulmans et la naissance de l’État du Qatar.....	27
3.2 – Al-Jazeera : outil de la politique étrangère de l’Émirat et de décloisonnement des Frères.....	30
3.3 – Islamisme et politique étrangère : exister sur la scène mondiale pour pallier les fragilités internes.....	32
4 – LES FRÈRES MUSULMANS AU BAHREÏN ET AU KOWEÏT : UNE PARTICIPATION AU JEU POLITIQUE.....	35

4.1 – Le contexte socio-politique : élément structurant de la spécificité des Frères musulmans au Koweït et au Bahreïn	35
4.1.1 – L’environnement politique.....	36
4.1.2 – La question sociale et économique	38
4.1.3 – Les tensions inter-dynastiques	39
4.2 – Un jeu complexe avec le régime	40
4.2.1 – Les Frères musulmans au Koweït : entre monarchie et opposition	40
4.2.2 – Les Frères Musulmans au Bahreïn : Alliés indéfectibles de la monarchie	45
4.3 – Les Frères et le printemps arabe : des relations tendues avec le régime.....	49
CONCLUSION	52
BIBLIOGRAPHIE	55
ANNEXE 1 - SITUATION DES FRÈRES MUSULMANS DEPUIS 2011	58
ANNEXE 2 - SITUATION DES FRÈRES MUSULMANS DANS LES SUITES DE LA CRISE ENTRE LE QATAR ET LES ÉTATS DU CCG	59

INTRODUCTION

Les Frères musulmans incarnent l'une des matrices intellectuelles de l'islamisme, entendue comme une idéologie religieuse et politique qui attribue à l'islam des prétentions globales vis-à-vis de la société. Impliqués dans la politique égyptienne depuis les années 1940, ils apparaissent comme une force armée, dans certains contextes socio-politiques, à même de questionner l'autorité de l'État. Ils posent la question de la légitimité des gouvernants qui ne paraissent pas à leurs yeux se soumettre à la norme supérieure islamique (*chari'a*), censée être partagée par l'ensemble de la société. Alors que le projet de réformes défendu par les Frères musulmans domine le champ culturel, il sera confronté, à partir de la fin des années 1970, à l'émergence d'un discours contre-hégémonique salafiste, venu de l'Arabie saoudite, qui prône une vision alternative de la société et se livre à une lutte symbolique en termes de représentation et de construction de la réalité et de sens.

L'implantation des Frères musulmans dans les monarchies du Golfe est fortement liée à l'histoire complexe des relations du mouvement avec l'État égyptien, qui oscillent selon les lieux et les périodes entre clandestinité et légalisme, répression et tolérance, intégration et exclusion. Après les purges nassériennes (1954-1967), la persécution et l'exil ont favorisé l'essaimage des Frères égyptiens à l'étranger et le resserrement des liens organiques, humains, idéologiques et financiers qui unissent la société-mère à ses différentes sections établies dans les pays de la région. Le mouvement des Frères musulmans est traversé par des dynamiques qui provoquent une tension perpétuelle entre fragmentation et unification dès lors que les islamistes sont à la fois membres d'un réseau transnational qui accapare leurs allégeances et citoyens d'un État dans lequel ils occupent des fonctions politiques. L'interaction entre ces deux niveaux complexifie la définition identitaire en raison de l'allégeance du groupe religieux au réseau transnational et de sa réinterprétation en fonction des intérêts et objectifs propres au mouvement et des contraintes locales qui pèsent sur son action. Le réseau transnational demeure le vecteur d'une identité collective, un référentiel commun, façonné de manière quasi-exclusive par les Frères égyptiens en termes victimaires et qui cherche à produire de la solidarité entre membres, un investissement moral commun et un sentiment d'appartenance à la communauté des Frères dans sa globalité. Placé sous l'autorité du guide suprême et chapeauté par l'internationale des Frères, le réseau transnational constitue également une contrainte à l'intégration nationale des branches locales, tentées de défendre leur autonomie par rapport à la matrice qui les a vus naître. Il semble que ce sont désormais des problématiques locales qui les mobilisent en premier lieu, même si c'est l'articulation de celles-ci au contexte global qui donne sens à leur réflexion et à leur action. Il est donc parfaitement illusoire de considérer les Frères musulmans d'Égypte comme une sorte de

holding administrant les activités de ses succursales à travers le Moyen-Orient. Ces organisations ont adopté un pragmatisme à toute épreuve pour survivre sous des régimes souvent hostiles, et opté pour des agendas différents, voire opposés, de celui des Frères égyptiens.

L'analyse de la trajectoire et de l'évolution des diverses branches doit être mise en perspective avec le contexte socio-politique des pays d'accueil. En effet, la spécificité de la nature des régimes, la participation institutionnelle, les stratégies de légitimation des familles régnantes, l'hétérogénéité de la structure sociale et les relations avec le pouvoir sont autant de facteurs structurants de l'action des Frères musulmans dans les pays du Golfe. Les familles régnantes restent au cœur d'un système complexe d'intérêts croisés qu'elles ont construit, et la stabilité du régime est facilitée par la mainmise qu'elles exercent sur la manne pétrolière et par l'utilisation judicieuse qu'elles en font. Cooptés au Bahreïn et au Qatar, opposants institutionnalisés au Koweït, et réprimés en Arabie saoudite et aux Émirats Arabes Unis, les islamistes sont traversés par des dynamiques propres qui tiennent à leurs jeux d'acteurs et aux réponses apportées par le régime selon une lecture subjective de la menace qu'ils représentent. Les Frères musulmans se mobilisent selon des mécanismes et des dynamiques qui sont propres à l'environnement politique, économique et social dans lequel ils émergent et se développent. Dans ce cas, il n'existe pas de modèle unique d'évolution des Frères musulmans dans les pays du Golfe, contrairement aux dynamiques d'importation de l'idéologie qui suivent un cheminement similaire.

Cette étude sur les Frères musulmans dans les pays du Golfe s'inscrit dans une perspective sociologique et politique afin de mettre en lumière les dynamiques d'interactions qui s'expriment à la fois dans le paysage régional, national et local. Dès la naissance du mouvement dans la péninsule arabique, le défi majeur que les branches locales des Frères ont dû relever est celui de « nationaliser » l'idéologie de l'organisation-mère importée et exogène au contexte des pays de la région, autrement dit, de se construire une identité collective susceptible de se greffer au tissu social local et une identité politique qui inscrive leur action dans un programme pluridisciplinaire conservateur répondant aux préoccupations économiques, sociales, politiques, éducatives et morales des populations locales. Ainsi, cette étude propose de consacrer un premier chapitre à l'Association des Frères musulmans en Égypte, en tant que vecteur et ressource essentielle de l'expansion régionale de la Confrérie, pour relever dans un second temps les mécanismes d'importation de l'idéologie et les stratégies d'implantation de la présence des Frères dans la péninsule arabique. Puis, à travers l'analyse des relations complexes entre les branches locales et le pouvoir au Qatar, au Koweït et au Bahreïn, cette étude vise à mettre en lumière la diversité de parcours et d'évolution des groupes affiliés aux Frères musulmans dans la région du Golfe.

I – La matrice égyptienne à l'origine de l'expansion régionale du mouvement des Frères musulmans

L'analyse des Frères musulmans dans les pays du Golfe implique dans un premier temps de retracer l'histoire de la Confrérie en Égypte, dans la mesure où la compréhension de l'islam et l'identité particulière dont ils se revendiquent ont été importées d'Égypte par des activistes étrangers. Retravaillées, reformulées et cadrées par les « entrepreneurs » golfiens et étrangers établis dans les monarchies de la péninsule arabique, elles se sont greffées au tissu social local. Ainsi, le processus de construction identitaire oscille entre une vision universaliste prônée par Hassan al-Banna et une dimension locale nationale. L'étude de cette dimension nous invite donc, dans un premier temps, à mettre en perspective les dynamiques identitaires qui se créent entre acteur national et matrice transnationale. C'est en grande partie une influence culturelle qui est véhiculée par la Confrérie ayant comme plus petit dénominateur commun l'islamisation de la société. Les relations dynamiques que les branches du Golfe entretiennent avec l'acteur transnational s'inscrivent théoriquement dans un rapport de subordination, contesté par les acteurs politiques locaux, tentés de fonder leur propre groupe. S'ils espèrent un ancrage social, ils sont contraints de reformuler et d'adapter au contexte national les ressources idéologiques et identitaires que leur fournit la matrice transnationale. Il s'agit de construire leur identité propre, face au réseau international qui les a vus naître, pour inciter leurs sympathisants à l'activisme.

Retracer l'histoire de la Confrérie des Frères musulmans se révèle très complexe en raison de la multitude d'interprétations du legs doctrinal de son fondateur, Hassan al-Banna, des modes d'action et des modèles organisationnels selon les évolutions des contextes socio-politiques. Plus encore, l'étude des Frères musulmans dans le Golfe ne saurait faire l'impasse sur l'analyse des rapports qu'entretient la communauté-mère avec le pouvoir égyptien dans la mesure où ils conditionnent au plus haut point le comportement et la stratégie des branches locales. Ces dernières vont contribuer à développer les capacités de résilience de la communauté des Frères et permettre une résistance aux chocs et aux crises en servant de base arrière de repli après les différentes vagues de répression et d'arrestation qui ont frappé les Frères égyptiens et syriens.

1.1 – Émergence d'un mouvement de masse : prédication et actions

La Confrérie des Frères musulmans (*al-ikhwan al-muslimun*, FM) apparaît en Égypte à la fin des années 1920 dans un contexte socio-politique de grand désarroi dans la région, marqué par les traumatismes de l'emprise coloniale et de l'abolition du Califat par Kamal Atatürk en 1924, qui symbolisait l'unité des croyants. Pour sortir de cette crise existentielle de décadence des sociétés musulmanes, certains militants voient dans l'islam l'unique remède. C'est dans ce cadre que le projet de réforme des FM se trouve forgé par un instituteur égyptien, Hassan al-Banna (1906-1949), mais aussi affecté, tandis qu'il s'internationalise moyennant un nombre d'adaptations aux contextes nationaux. Il connaît une militarisation partielle et une radicalisation de certaines de ses composantes au moment où la confrontation avec les pouvoirs en place s'intensifie et alors que de nombreux membres sont emprisonnés, exécutés ou contraints à l'exil.

À l'origine, l'islam des Frères refusait de se cantonner au piétisme et au culte, mais opposait une « modernité islamique » à celle de l'Europe¹. L'islam est donc perçu comme un système global de vie, un ordre supérieur et total qui doit régner sans partage sur l'espace social musulman, garantissant une cohésion sociétale, car il est à la fois « dogme et culte, patrie et nationalité, religion et État, spiritualité et action, Coran et sabre ».² Pour atteindre cet objectif, les Frères se doivent au préalable d'islamiser la société par le bas et de favoriser l'éducation religieuse, morale, scolaire et physique de l'individu car sa transformation en un être pieux touchera des cercles plus larges. Par cet effet de ruissellement, la communauté des croyants mettra en œuvre d'elle-même la solution islamique à terme³. Quant à la question de l'établissement d'un État islamique, Hassan al-Banna a très clairement rejeté l'usage de la force ou l'engagement révolutionnaire comme moyen d'action pour y parvenir. En revanche, la prise du pouvoir par l'activisme politique puis la mise en place des États islamiques, qui assureront la suprématie de la *chari'a* (loi islamique) et s'engageront progressivement dans un processus d'intégration à travers des programmes de coopération, aboutiront à l'abolition des frontières nationales et à la proclamation du califat sur la *oumma* (communauté des croyants).⁴

À ses débuts, le mouvement des FM se limite à Ismailiyya, ville du nord-est de l'Égypte, et sa périphérie. Puis, en 1932, son fondateur est muté au Caire. Cet événement marque le début d'une nouvelle ère puisque ce transfert facilite la diffusion de la prédication de l'enseignant auprès d'une audience plus large. Sa croissance s'accélère en Égypte et dans le reste du monde arabe. L'association devient rapidement un mouvement de masse :

¹ Gilles Kepel, *Jihad, expansion et déclin de l'islamisme*, Paris, Gallimard, 2003, pp. 56-57.

² Nabil Mouline, *Le Califat. Histoire politique de l'islam*, Paris, Flammarion, 2016, p. 244.

³ Hasan al-Banna, *Recueil de Lettres [majmu'a rasa'il]*, s.d., Le Caire, al-Tawfikia, pp. 198-200.

⁴ Nabil Mouline, *op. cit.*, p. 244-245.

près de 300 sections sont recensées en 1938 et plus de 2000 en 1948⁵. Pour organiser son action, elle se dote d'une structure moderne, centralisée et hiérarchisée, constituée de réseaux denses de branches locales implantées sur l'ensemble du territoire⁶, toutes unies par une idéologie commune et un programme de réformes dont la grande partie sera formulée par al-Banna au cours des années 1930⁷. L'engagement des activistes est assuré par le serment d'obédience (*bay'a*), prêté à la personne du Guide général (*murchid al-'am*), par la loyauté envers ses Frères (*bay'a al-ukhuwa*) ainsi que par la mise en place de dispositifs éducatifs et d'endoctrinement⁸.

En Égypte, entre 1945 et 1949, le mouvement connaît son apogée mais ne parvient pas à réaliser son objectif principal : s'emparer du pouvoir. Cet échec pousse une minorité à recourir à l'usage de la violence. Le Premier ministre, Mahmoud Fahmi al-Nuqrashi, proclame la dissolution de l'Association et est assassiné en 1948 par un Frère. Cet événement précipite l'organisation dans une période trouble et le gouvernement entame une première vague de répression. Hassan al-Banna refuse d'entériner le décret de dissolution et l'association entre dans la clandestinité⁹. Deux mois plus tard, en février 1949, il sera lui-même assassiné et l'ensemble du mouvement se trouve en proie aux dissensions sur la question de son héritage. La mort d'al-Banna crée un vide idéologique car le fondateur n'a guère laissé de trace écrite de sa pensée qui aurait permis aux Frères de répondre aux défis auxquels ils seront confrontés par la suite¹⁰. Tant qu'il vivait, il tranchait de tout. Sa disparition a laissé le champ libre à toutes sortes d'interprétations de son legs doctrinal.

⁵ Olivier Carré, Gérard Michaud, *Les Frères Musulmans (1928-1982)*, Paris, Gallimard/Julliard, 1983, p. 21.

⁶ Pour une analyse détaillée de la structure organisationnelle du mouvement en Égypte, se référer notamment à Brynjar Lia, *The Society of the Muslim Brothers in Egypt. The Rise of an Islamic Mass Movement (1928-1942)*, Reading: Ithaca Press, 1998, p. 93-148 ; Richard Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*, New York : Oxford University Press, 1993, version rééditée, p. 163-184.

⁷ Brynjar Lia, *op. cit.*, p. 72.

⁸ Richard Mitchell, *op. cit.*, p. 195-200.

⁹ *Ibid.*, p. 68 s.

¹⁰ L'œuvre de Hassan al-Banna se limite, pour l'essentiel, à son autobiographie, *Mémoires de la prédication et du prédicateur [Mudhakirat al-da'wa wal da'iyya]* et au *Recueil des lettres de l'imam martyr [Majmu'at al-risa'il al-Imam al-chahid]*.

1.2 – Répression, radicalisation et expansion

Malgré ces événements, les liens entre l'organisation des Frères musulmans et les Officiers Libres se maintiennent. À la révolution du 23 juillet 1952 qui porte Nasser au pouvoir, les Frères musulmans y apportent un soutien décisif par la mobilisation de leur base populaire. Mais alors que ceux-ci espéraient voir émerger une donne politique favorable, ils vont devenir les principales victimes du régime militaire. Dès octobre 1954, après une tentative d'assassinat de Nasser dont les Frères sont accusés, une vague de répression s'abat sur le mouvement¹¹. Celle-ci sera suivie d'une seconde (1966-1971), encore plus terrible, après des accusations de complot portées contre eux en 1965. Deux dynamiques distinctes se mettent en place au sein de la Confrérie, principalement à partir du milieu des années 1950. D'une part, la pensée islamiste se radicalise, en particulier parmi les Frères emprisonnés. D'autre part, de nombreux membres du mouvement s'exilent et se retrouvent dans des pays voisins voire encore dans les monarchies du Golfe.

1.2.1 – Le tournant de la radicalisation intellectuelle de Sayyid Qutb.

C'est dans l'univers des prisons nassériennes et des camps de concentration que la pensée du mouvement va connaître une évolution décisive, dans le sens d'une radicalisation. Elle est l'œuvre de Sayyid Qutb (1906-1966) qui séjourne en prison de 1954 à 1966, date à laquelle il sera pendu. C'est à cette période qu'il achève la rédaction de son œuvre majeure *À l'ombre du Coran (fi zalal al-kur'an)*, son commentaire volumineux du Coran, et *Signes de piste (ma'alim fil tariq)*, une formulation synthétique du premier et qui servira de manifeste pour la plupart des tendances radicales du mouvement islamiste.

Partant du constat de la faillite de l'Occident, du capitalisme et du socialisme, la solution aux problèmes de l'humanité passe, selon Qutb, par la résurrection de l'islam. Cette approche n'est pas une innovation dans la pensée des Frères puisque Hassan al-Banna l'avait auparavant défendue. Mais l'apport de Qutb par rapport au corpus traditionnel des Frères est l'utilisation « transhistorique » du terme *jahiliyya* (mécréance ou ignorance) pour caractériser la société dans laquelle il vit : il ramène la société contemporaine au paradigme antérieur à l'Hégire et propose d'adopter à son égard la même attitude de retrait qu'eurent le Prophète et ses Compagnons. Les vrais croyants, désormais minoritaires, doivent accomplir un exode (*al-hijra*), en se séparant spirituellement et physiquement des sociétés impies (*kafir*)¹². Une fois cette avant-garde de croyants (*tali'a*) constituée, elle doit alors se lancer à la conquête du monde impie dans le cadre d'un

¹¹ Richard Mitchell, *op. cit.*, p. 151-162 ; Olivier Carré, Gérard Michaud, *op. cit.*, p. 49-63.

¹² Gilles Kepel, *Le Prophète et Pharaon, Aux sources des mouvements islamistes*, Paris, Seuil, 1993, p. 50 ; Sayyid Qutb, *Milestones [ma'alim fil tariq]*, Trad. Mohammed Moinuddin Siddiqui, Kuwait, al-Faisal Press, 1989, p. 32-33.

Jihad intégral contre l'ennemi proche, l'ennemi n'étant donc plus le colonialiste, mais le mauvais musulman.

La seconde innovation de Qutb consiste à accorder une place centrale au concept de souveraineté absolue divine (*al-hakimiyya*)¹³, qui fonctionne en tandem avec celui de l'adoration (*'ubudiyya*). Ces deux notions permettent en fait de mesurer cet état d'ignorance¹⁴. Ainsi, dans une société musulmane, la seule souveraineté qui s'exerce est celle qui s'appuie sur Dieu et sur sa *chari'a*. Par opposition, la société « jahilite » est dirigée par le prince pervers qui se fait adorer à la place de Dieu et qui gouverne sous l'empire de son seul caprice. Qutb déclare donc qu'est jahilite toute société qui n'est pas musulmane de fait ou toute société musulmane où l'islam n'est pas appliqué ou appliqué seulement en partie, même si les individus se proclament musulmans et accomplissent leurs obligations coraniques et même si la légitimité islamique du pouvoir est reconnue par les institutions de l'islam, telles al-Azhar¹⁵. La société égyptienne est identifiée à la société jahilite et Nasser au prince pervers. Cette identification est aussi une innovation par rapport à al-Banna puisque celui-ci n'avait jamais déclaré la société égyptienne a-islamique¹⁶. Qutb interprétera donc de façon radicale la doctrine du fondateur. Ce dernier avait une vision sunnite traditionnelle de compromis avec tout pouvoir en place, non pleinement islamique certes, mais pas impie non plus. Selon al-Banna, la prédication (*da'wa*) amènerait la société à mieux s'islamiser. Dès la fin des années 1960, ces deux courants, « réformiste » ou bannaïste et « révolutionnaire » ou qutbiste, vont s'affronter dans le monde arabe pour le contrôle des appareils du mouvement¹⁷.

1.2.2 – Expansion du mouvement dans le monde arabo-musulman

La stratégie d'expansion du mouvement a été pensée dans les années 1930 par Hassan al-Banna, alors fortement influencé par la révolte des Arabes en Palestine¹⁸. Dès lors, cette question nourrira sa réflexion en matière de colonisation et de *jihad* (guerre sainte) qu'il justifie par des considérations à la fois religieuse et politique¹⁹. L'internationalisation des Frères s'inscrit dans une idéologie qui veut que la prédication (*da'wa*) se répande dans les pays musulmans puis dans le monde afin de créer des États islamiques. Ces

¹³ Qutb avait déjà développé ce concept dans son ouvrage *la Justice sociale dans l'islam [al-'adala al-ijtima'iyya fil Islam]*. Voir notamment Olivier Carré, *Mystique et politique. Le Coran des Islamistes : lecture du Coran par Sayyid Qutb, Frère musulman radical (1906-1966)*, Paris, les Editions du Cerf, 2004, p. 206-208 ; Tariq Ramadan, *Aux sources du Renouveau Musulman. D'al-Afghani à Hasan al-Banna : un siècle de réformisme islamique*, Paris, Bayard, 1998, p. 418-430.

¹⁴ Gilles Kepel (1993), *op. cit.*, p. 53.

¹⁵ *Ibid.*, p. 54-55.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ Stéphane Lacroix, *Les islamistes saoudiens : une insurrection manquée*, Paris, PUF, 2010.

¹⁸ Ishak Musa Huseini, *The Moslem Brethren : The Greatest of Modern Islamic Movements*, Beirut, Khayat's college Book Cooperative, 1956, p. 74.

¹⁹ Abd al-Fattah Mohamed el-Awaisi, *The Muslim Brothers and the Palestine Question 1928-1947*, London, Tauris, 1998, p. 2.

derniers développeront des programmes de coopération si intenses que l'abolition des frontières et l'avènement du Califat s'imposeront de manière naturelle.

L'idée de création de l'Organisation internationale des Frères musulmans (*al-tanzim al-duwali*), remonte à l'année 1937 lorsque le fondateur de la Confrérie, Hassan al-Banna, met en œuvre sa stratégie d'expansion en établissant des branches locales au Moyen-Orient, en Afrique et en Asie. Au cours des années 1960, le bureau exécutif (*al-maktab al-tanfizi*) pour la région du Moyen-Orient voit le jour. Présidé par 'Isam al-'Attar, superviseur général du chapitre syrien de l'époque, il se compose des représentants des sections palestinienne, libanaise, soudanaise, koweïtienne et irakienne. L'objectif était d'asseoir une base arrière de repli après les différentes vagues de répression et d'arrestations qui ont frappé les Frères égyptiens et syriens dans la mesure où les ressources acquises au niveau local doivent alors pouvoir être converties dans le champ transnational. Mais la structuration en tant que telle de l'Internationale des Frères a eu lieu plus tard, le 29 juillet 1982, sous le guide suprême (*al-murchid al-'am*), Mustafa Machour.

L'expansion des Frères se concrétise, à partir de 1937, avec l'ouverture d'une branche à Damas, qui sera suivie par d'autres à travers la Syrie et le Liban. En 1946, des sections fleurissent là où existent des communautés musulmanes – en Palestine, en Jordanie, au Soudan, en Érythrée, au Maroc, en Irak, en Indonésie, au Ceylan, au Pakistan, en Iran, etc.²⁰ Cette stratégie suit un cheminement similaire en deux temps : d'abord, il s'agit de nouer des contacts avec des relais locaux, de préférence bien établis dans leur société, puis, une fois une base sociale constituée, d'y fonder une branche²¹. Celle-ci est officiellement composée d'activistes nationaux, mais en réalité, elle se trouve inféodée à la matrice et sa direction soumise aux Frères égyptiens. En effet, la cinquième partie du règlement intérieur de l'association, intitulée de « l'organisation des relations entre le commandement général et les branches locales », pose le principe de la soumission aux décisions prises par la direction centrale – à savoir le Guide suprême (*al-murchid al-'am*), le Bureau de la Guidance générale (*maktab al-irchad al-'am*) et le Conseil Consultatif général (*majlis al-chura al-'am*) – et à la ligne politique qu'elle formule. En revanche, les branches locales disposent d'une totale indépendance en ce qui concerne la gestion de leurs affaires propres. Elles sont toutefois tenues d'envoyer un rapport annuel d'activités et, dans certains cas, de solliciter une autorisation préalable auprès de la direction centrale lorsque leurs activités ou positions politiques risquent de nuire à celles des autres²².

Pour assurer la connexion entre les sections étrangères et le quartier général, une « section de liaison avec le monde islamique » est créée. Cette dernière est chargée de la

²⁰ Ishak Musa Huseini, *op. cit.*, p. 73-86 ; Brynjar Lia, *op. cit.*, p. 154-156.

²¹ Ishak Musa Huseini, *Ibidem*.

²² Le règlement intérieur se trouve en annexe de l'ouvrage collectif dirigé par : Abdallah al-Nafisi, *Le mouvement islamiste : une vision d'avenir [al-haraka al-islamiyya : ru'iyya mustaqbaliyya]*, Le Caire, Editions Madbuli, 1989, p. 401-412.

diffusion de l'idéologie auprès des branches nationales, de l'organisation d'une conférence annuelle à laquelle participent leurs représentants et de l'étude des difficultés auxquelles est soumise l'Oumma²³. En parallèle à la structuration du mouvement, l'idéologie des Frères se répand très rapidement dans le Moyen-Orient de diverses manières. Certains étudiants, venus poursuivre leurs études au Caire rentrent dans leur pays d'origine imprégnés des idées des Frères. Des rencontres interpersonnelles sont suscitées lors du pèlerinage annuel à la Mecque, où des tentes seront dressées pour convertir les croyants de l'ensemble du monde musulman. La circulation de livres et des revues assure une vision unifiée de leur représentation du monde. Et la présence de militants égyptiens dans les pays arabes pour superviser la création des sections étrangères et aider à la formation de cadres locaux joue aussi un rôle majeur dans la diffusion de l'idéologie²⁴. La mise en place d'un vaste réseau transnational, depuis les années 1940, pour consolider le leadership égyptien et instaurer un véritable mouvement panislamique, constitue une ressource de premier ordre, en particulier au cours des vagues de répression, qui sera mise au service des Frères contraints à l'exil.

Dès l'été 1971, les Frères égyptiens sont libérés des prisons et l'organisation bénéficie de changements importants qui voient le jour dans le champ culturel régional : la défaite de la guerre des Six jours sape l'édifice idéologique du nationalisme et crée un vide qui facilitera, quelques années plus tard, la pénétration des idées islamistes nouvelles issues en particulier de l'œuvre de Sayyid Qutb, restées jusqu'alors confinées dans certains cercles de Frères musulmans et dans les prisons nassériennes. C'est dans le champ culturel que s'exprimera le mécontentement politique et social, à travers le rejet de l'idéologie nationaliste des régimes en place, et la substitution à celle-ci de l'idéologie islamiste. Ainsi, la longue incubation des idées, commencée dans les années 1930, donne naissance à des perspectives nouvelles où le développement de la culture islamique peut dorénavant être envisagé à partir d'un cadre étatique moderne. Occupant une position dominante au sein l'espace culturel arabe, le mouvement des Frères s'impose surtout grâce à la circulation des idées de jeunes intellectuels, soucieux de renouer avec leur patrimoine islamique, qui finissent par avoir un impact significatif sur le débat public. Les noyaux anciennement implantés se renforcent, et de nouveaux groupes de Frères naissent dans les pays musulmans, affichant leur autonomie, telles les branches de Tunisie, du Soudan et de la bande de Gaza.

²³ Cette section se compose de six comités permanents, chacun étant en charge d'une zone géographique : l'Afrique du Nord ; l'Afrique de l'Est et du Sud-ouest ; le croissant fertile ; la péninsule arabique ; la Turquie, l'Iran, le Pakistan et l'Afghanistan ; l'Inde, le Ceylan, l'Indonésie, la Malaisie, les Philippines, la Chine et autres régions de l'océan Pacifique et de l'Asie. Richard Mitchell, *op. cit.*, p. 172-174.

²⁴ *Ibid.* p. 190.

1.3 – Les Frères sous Moubarak : entre « clandestinité ouverte » et légalisme

Sous la présidence de Hosni Moubarak (r. 1981-2011), les Frères musulmans bénéficient d'une marge de tolérance variable qui leur permet de développer, dans une certaine mesure, des activités sociales et caritatives, et de participer aux processus électoraux, de façon plus ou moins limitée. Marie Vannetzel qualifie cette situation particulière de « clandestinité ouverte »²⁵. L'organisation des Frères ré-émerge au tournant des années 1970, avec l'arrivée au pouvoir d'Anouar al-Sadate, en étant conditionné à un compromis avec le régime : le mouvement en voie de restructuration est autorisé à accéder à une forme d'existence informelle, sans toutefois recouvrer aucun statut légal. Ce compromis se poursuit sous la présidence de Hosni Moubarak.

Durant les années 1980, le mouvement se reconstruit une large assise sociale notamment à travers son action dans les universités, dans les ordres professionnels, dans les mosquées privées et dans le secteur associatif. L'appareil organisationnel, sous forme pyramidale, se restructure peu à peu et acquiert une certaine visibilité. Les Frères se lancent dans le jeu électoral se saisissant des opportunités offertes par la libéralisation limitée instaurée par Moubarak au début de son règne afin de s'imposer comme acteur politique *de facto*, et ce malgré leur illégalité. Ils participent sur les listes d'autres partis puis en tant que candidats indépendants en mobilisant leurs soutiens et leur implantation sociale et caritative, de sorte qu'à partir des années 1990, le durcissement du régime à l'égard des Frères les contraint de nouveau à la clandestinité. Si la répression se fait plus intense, elle ne met ni fin à l'organisation ni à l'implantation sociale du mouvement, qui contourne les interdits selon des pratiques plus informelles au niveau des sociabilités ordinaires. Si bien que le mouvement parvient à se maintenir en dépit de son interdiction : aux élections législatives de 2000 et 2005, les Frères remportent 17 puis 88 sièges (sur 434), score inédit pour l'opposition et les Frères, en raison du contrôle étroit dont ils faisaient l'objet de la part des services de renseignement (*mukhabarat*). Cette sortie de la clandestinité sera de courte durée et, en 2010, le régime verrouille à nouveau fermement le processus électoral.

1.4 – Les Frères musulmans et la révolution en Égypte : Grandeur et décadence

L'onde de choc révolutionnaire qui débuta en décembre 2010 en Tunisie gagne l'Égypte : les manifestants de la place Tahrir provoquent le départ de Hosni Moubarak, le 11 février 2011, abandonné par l'armée et par l'Occident. Dans le contexte de recomposition du champ politique national et régional, l'organisation des Frères égyptiens, victime de

²⁵ Marie Vannetzel, « Égypte, impasse de la clandestinité », dans Pierre Puchot (dir.), *Les Frères musulmans et le pouvoir (2011-2014)*, Galaade Editions, 2015, pp. 18-61.

longue date de la répression des régimes successifs, se saisit des extraordinaires ouvertures offertes et se lance dans la politique de post-révolution. Elle utilise les institutions démocratiques pour arriver au pouvoir et fonde en avril 2011 son premier parti officiel, le parti de la Liberté et de la Justice (*al-hurriyya wal-adala*), vitrine politique de la *gama'a*. En 2012, Mohamed Morsi, alors dirigeant du parti et membre du bureau politique des Frères musulmans, est élu à la présidence de la République. Mais, la « frémisation » des diverses instances de l'État inquiète et les mesures prises par Morsi attirent la foudre de la magistrature, des salafistes – qui oscillent entre « rivalité électorale et soutien stratégique »²⁶ – et de l'armée qui avait pourtant soutenu son accès au pouvoir mais qui s'oppose à sa politique sécuritaire. Les salafistes rejoignent la coalition anti-Frères qui fit appel à l'armée pour mettre un terme au mandat de Morsi. Pour ces derniers qui bénéficient de la bienveillance du régime pour contrer l'influence des Frères par tous les moyens, l'arrivée au pouvoir de Morsi se traduit inévitablement par une hégémonie croissante de leur concurrent sur le discours religieux et la société. En s'aliénant la plupart des forces socio-politiques, les Frères ne sont pas parvenus à imposer des réformes viables aux problèmes socio-économiques ni à assurer la transition démocratique. L'échec de Morsi et le coup d'État mené par l'armée en juillet 2013 se traduisent par le retour des militaires au cœur du pouvoir politique, représentés en la personne d'Abdel Fattah al-Sissi (que Morsi avait nommé un an plus tôt ministre de la Défense) qui se porte finalement à la présidence de la République.

Les Frères musulmans sont désormais désavoués. La clandestinité à laquelle ils sont aujourd'hui contraints est bien différente de la « clandestinité ouverte » qu'ils connurent sous Moubarak. D'abord, le nouveau régime d'al-Sissi remet totalement en cause la marge historique dont bénéficiait le mouvement, y compris sur le plan des activités caritatives et sociales. La Confrérie est officiellement décrétée « organisation terroriste » le 25 décembre 2013 – désormais toute personne soupçonnée de sympathie ou d'appartenance à la Confrérie est passible de cinq années d'emprisonnement. Les Frères musulmans égyptiens ont désormais le choix entre l'exil et le retour à la clandestinité, la prison ou la mort. Si les Frères musulmans ont réussi leur implantation dans la société, leur intégration au jeu politique reste l'un des enjeux pour la région. La Confrérie et son parti sont donc décapités. En revanche, le parti salafiste al-Nour (qui avait obtenu un quart des sièges aux législatives de 2012) est épargné en raison du soutien apporté à la destitution de Morsi : il s'est retrouvé en posture d'arbitre et pourrait tirer son épingle du jeu, en tant que seul représentant de l'islam politique.

²⁶ Patrick Haenni, « The Reasons for Muslim Brotherhood's Failure in Power », dans Bernard Rougier, Stéphane Lacroix (dir), *Egypt in Revolution. Politics, Religion and Social Movements*, Palgrave, 2016, pp. 19-39.

2 – Les Frères musulmans dans les pays du Golfe : de l'accueil à la répression

Les relations des Frères musulmans avec les États du Golfe se caractérisent par une disparité de trajectoires politiques et de choix stratégiques selon l'environnement socio-politique interne, alors que le processus d'implantation répond, quant à lui, à un scénario similaire. Les branches des Frères musulmans implantées au sein des différents pays du Moyen-Orient ne constituent pas une seule et même entité mais prennent de multiples visages, qui s'opposent parfois radicalement. En effet, le parti de la Liberté et de la Justice égyptien s'est engagé dans une conquête électorale des institutions politiques, l'expérience gouvernementale de Mohamed Morsi s'interrompant à la faveur du coup d'État militaire de juin 2013. Le mouvement tunisien Ennahda a, quant à lui, fait le choix en 2012 d'une « troïka » gouvernementale avec des formations de centre gauche pour accepter, fin 2014, d'entrer dans un gouvernement d'union nationale avec Nidaa Tounès, une formation qui se réclame de l'héritage destourien.

La vague révolutionnaire de 2011 qui porta au pouvoir les Frères musulmans égyptiens et tunisiens, n'a pas épargné la région du Golfe où des mobilisations de masse se sont déroulées avec des degrés d'intensité variables. De toute évidence, le printemps arabe est perçu par les monarchies du Golfe sous le prisme sécuritaire, comme une menace existentielle à leur survie dont le danger émanerait à la fois des demandes de démocratisation formulées par la rue arabe et de la prise du pouvoir politique par les Frères musulmans, une fois un processus électoral libre relancé. Ainsi, l'organisation frériste passe de la catégorie de risque potentiel à la stabilité des monarchies en sa qualité de groupe d'opposition, à celle d'une menace imminente en tant qu'organisation conquérant le pouvoir et jouissant d'une exceptionnelle capacité de mobilisation en période révolutionnaire et post-révolutionnaire. Dans ce contexte, les Saoudiens et leurs alliés au sein du Conseil de coopération des États arabes du Golfe (CCEAG) vont tenter de « sécuriser » l'appartenance à la communauté frériste comme enjeu prioritaire et régional. Cependant, la perception subjective de cette menace sera interprétée par chacune des six monarchies au regard de ses intérêts nationaux et régionaux propres.

2.1 – Les mécanismes d'importation de l'idéologie frériste dans la péninsule arabe

S'appuyant sur les institutions naissantes des États du Golfe, le mouvement des Frères musulmans parvient à étendre son emprise à une génération entière de jeunes golfiens, au moment où s'organisent en son sein des réseaux plus structurés. Bénéficiant dès les années 1950 d'un contexte politique extrêmement favorable, il s'impose très vite comme un acteur incontournable au sein de la région et les Frères musulmans exilés, issus de contextes socio-politiques parfaitement étrangers aux monarchies du Golfe en sont très largement à l'origine. Ces derniers ont pu prendre pied dans la péninsule au travers des institutions des États, en particulier le système éducatif, qu'ils ont su mettre au service de leur vision du monde.

Dès le début des années 1920, Hassan al-Banna fait preuve d'un intérêt grandissant, en particulier pour l'Arabie saoudite. Il se rend ainsi régulièrement en pèlerinage dans les villes saintes et profite de ses voyages pour renforcer les liens avec certains notables du Hedjaz et des pays voisins, favorables à ses idées et au réformisme musulman qui se développe à la fin du XIXe siècle et au début du XXe siècle autour de Jamal al-Din al-Afghani et de Mohammed Abduh²⁷. À la même époque, d'autres Frères égyptiens se rendent en Arabie, au Koweït et au Qatar, mais ils sont alors peu nombreux et partent enseigner pour de courtes durées avant de regagner leur pays d'origine. Jusqu'à l'édification des États modernes au cours des années 1950, l'enseignement est assuré, selon la tradition wahhabite, par des écoles traditionnelles coraniques (*katatib*) ou par des hommes de religion (*mutawa'*) imams ou juges, et se limite à la mémorisation et récitation du Coran, aux *hadiths* et aux règles de base de la lecture, du calcul et de l'écriture. Les élèves désireux de compléter leur apprentissage se rendent en Irak ou en Égypte où ils sont confrontés aux idéologies du panislamisme et du nationalisme qui bouleversent le monde arabe. De retour, ces notables du Golfe, aguerris aux idées des Frères, seront les incubateurs du courant islamiste.

La situation change avec l'arrivée au pouvoir dans les années 1950 au Moyen-Orient de régimes autoritaires, qui parce qu'ils redoutent la popularité croissante des Frères musulmans, les soumettent à une répression impitoyable. Pour ces derniers, émigrer représente alors une question de survie. Suite à la première grande vague de répression lancée par le régime de Nasser en 1954, un grand nombre de Frères égyptiens trouvent refuge dans le Golfe où ils seront rejoints par des Syriens – à leur tour menacés par Nasser après la création de la République Arabe Unie (1958) – et par des Irakiens, fuyant le début des persécutions que marque le coup d'État du général Abd al-Karim Qassim (1958). L'arrivée en masse de Frères réfugiés coïncide avec les vastes politiques et programmes de modernisation des institutions, notamment dans le domaine de l'éducation,

²⁷ Stéphane Lacroix, *op. cit.*, p 49-50.

et cela à grand renfort de pétrodollars, lancés dans les pays du Golfe. Or ces derniers manquent cruellement de cadres compétents, les oulémas wahhabites, demeurant réticents à la modernité. Ces institutions fraîchement établies serviront de filières de recrutement aux Frères du monde musulman. Sous le patronage d'al-Azhar, les notables vont mettre en place des structures et des réseaux d'accueil visant à compenser la pénurie de ressources humaines locales. Ainsi, de nombreux Frères se rendent au Koweït, en Arabie saoudite et au Qatar pour enseigner dans les écoles publiques, prêcher dans les mosquées, et donner des conférences et séminaires. Une seconde vague d'émigration des Frères musulmans, principalement égyptiens, a lieu au début des années 1970, dans un contexte politique très différent. La mort de Nasser en 1970 et l'arrivée d'al-Sadate au pouvoir se sont traduits par un net apaisement des relations entre le régime égyptien et le mouvement islamiste, dont la plupart des membres détenus sont relâchés en 1971. L'émigration revêt en grande partie des considérations économiques : la période fastueuse du « boom » pétrolier offre des opportunités de carrière dans les pays du Golfe, et les Frères musulmans vont s'appuyer sur les réseaux tissés au cours des décennies précédentes pour les saisir. Les islamistes investissent depuis les années 1960 les différents échelons de l'appareil éducatif où ils enseignent tout type de matières. Ils ne vont pas seulement agir sur le système éducatif par leur présence au sein de ses appareils, ils vont également jouer un rôle central dans l'établissement des programmes scolaires et universitaires pour y diffuser l'essentiel des fondements de l'idéologie et de la vision du monde qui sont les leurs. À l'époque de la montée des rivalités régionales opposant le front islamiste saoudien au bloc nationaliste progressiste égyptien, cette généreuse politique d'accueil des islamistes répond par ailleurs à un dessein politique dûment assumé par certaines monarchies : construire un islamisme fort pour casser l'opposition nationaliste et parfaire une contre-attaque idéologique. Lieux d'incubation idéologique, les pays du Golfe deviennent à partir des années 1970 le centre nodal où se rencontrent des groupes de Frères égyptiens et irakiens, auxquels se sont agrégés les Syriens la décennie suivante suite aux massacres de Hama perpétrés par le régime de Hafez al-Assad en 1982.

C'est dans ce contexte socio-politique qui leur est complètement étranger et dominé par la tradition wahhabite que va également naître l'idéologie de la *sahwa al-islamiyya* (le réveil islamique), une hybridation de ces deux écoles de pensée distinctes et porteuses de deux modèles de représentation du monde : la tradition wahhabite et celle des Frères musulmans. La première est avant tout religieuse et s'est construite face aux *bid'a*, (innovations au dogme originel, celui des pieux ancêtres). Elle a pour ennemis historiques les groupes non-wahhabites au sein de l'islam, à commencer par les chiites et les soufis. La seconde est avant tout politique et s'est construite contre « l'Occident impérialiste » dans sa version bannaïste et contre les « régimes impies » du Moyen-Orient, dans sa version qutbiste. Les Égyptiens Mohammed Qutb, frère de Sayyid, et Mohamed al-Surrur Zayn al-'Abidin, le Saoudien Abd al-Rahman al-Dawsari et l'Irakien Mohamed Ahmad al-

Rachid fourniront les outils idéologiques nécessaires à ce vaste mouvement de résurgence de l'islam²⁸. Les années 1980 marquent la montée en puissance de ce mouvement au Koweït et en Arabie Saoudite, catalysée par la récession économique et la crise pétrolière. Les Sahwistes participent de plus en plus à des débats publics. Ils contestent à la fois les libéraux, qu'ils accusent de porter atteinte à la société par la sécularisation, et l'establishment wahhabite, pour son manque d'intérêt pour les questions contemporaines – quoique toujours en termes voilés. Dans les années 1990, ils vont plus loin en dénonçant l'échec de l'État à se conformer aux valeurs islamiques, la corruption et la soumission aux États-Unis. Les figures les plus emblématiques sont Salman al-Awda, Safar al-Hawali et Nasser al-'Omar. La guerre du Golfe de 1991 jouera un rôle catalytique dans la radicalisation et politisation de la Sahwa. Les cheikhs de ce mouvement contestataire dénoncent alors avec véhémence la soumission du clergé au pouvoir. Ils l'accusent d'accomplir le plan américain visant à dominer la région et à contrôler ses ressources et d'autoriser à une armée « d'infidèles » de violer le territoire sacré du royaume.

2.2 – Une menace de l'intérieur ?

La perception de la menace sécuritaire et existentielle que feraient peser les Frères sur les monarchies ne fait pas l'unanimité au sein des Émirats du CCEAG, chacun justifiant sa position par une lecture pragmatique et fonctionnelle des relations tissées avec le mouvement islamiste.

2.2.1 – Perception subjective de la menace

La peur des al-Saoud d'Arabie saoudite, des al-Maktoum de Dubaï et des al-Nahyan d'Abu Dhabi se fonde sur les capacités de mobilisation des mouvements islamistes et sur leurs intentions hostiles à l'égard des régimes en place. D'une part, depuis les années 1950, les Frères musulmans ont bâti des réseaux sociaux informels très denses au sein des administrations publiques (ministères de l'Éducation et des Affaires religieuses), des organisations non gouvernementales par la création d'œuvres caritatives et clubs culturels, des associations professionnelles et estudiantines de la société civile, et des structures que leur offrent le champ religieux, la mosquée étant bien plus qu'un espace de pratique de la croyance, elle peut être lue en termes de valeurs, de significations, de sens et de représentations. D'autre part, ces capacités de mobilisation des institutions formelles et informelles au sein de l'espace social se trouvent renforcées et soutenues au Koweït et à Bahreïn par des organisations politiques (Mouvement islamique constitutionnel (*al-haraka al-islami al-dusturi*) et Forum national islamique (*al-minbar al-watani al-islami*) qui ont pu souvent s'intégrer au jeu institutionnalisé, parfois dans l'opposition ou

²⁸ *Ibid.*, p. 64-76.

au service des intérêts de certaines dynasties. Enfin, l'islamisme des Frères n'est pas seulement l'expression d'un projet politique mais couvre aussi l'invocation de cadres à référents islamiques dans les sphères sociale et culturelle. La compréhension de la lutte de pouvoir et l'utilisation de répertoires et cadres de références tirés de la tradition islamique impliquent un processus de « re-travail » des traditions, de « redéfinition » des normes sociales et de « reconstruction » des signes et symboles. Depuis les années 1970, les mouvements islamistes se sont appropriés l'islam à la fois comme idéologie et langage pour cadrer leur action tant dans la sphère publique que privée, étant contestés par un pouvoir politique dont la légitimité à se prévaloir de la religion se trouve fragilisée à travers les institutions officielles de l'islam. Ils construisent leur agenda autour des questions fondamentales sur le sens de la vie et sur la manière dont la religion, ses croyances et ses pratiques peuvent offrir une ligne de conduite pour la vie quotidienne, la moralité, l'économie et la gouvernance. Ces innovations culturelles naissent autour de l'idée que l'islam est la solution aux difficultés économiques, morales et politiques de l'Oumma. Ainsi, la convergence entre les espaces politique, religieux et social, d'un côté, et entre les institutions formelles et informelles de l'autre, constitue l'infrastructure islamiste qui soutiendrait, le cas échéant, la mobilisation pour torpiller les régimes en place.

Longtemps accueillis par les pouvoirs en place dans les années 1950 et 1960, les Frères musulmans sont devenus suspects à partir des années 1980 au moment où deux grands États de la péninsule, l'Arabie saoudite et l'Iran, subissent de plein fouet les premiers effets du renouveau religieux : le voisin de l'Ouest est ébranlé par la prise d'assaut de la Mecque et celui de l'Est renversé par la révolution islamique. Ces deux événements nourrissent au sein des familles régnantes de la péninsule arabique une certaine suspicion à l'égard des intentions des mouvements islamistes. La révolution iranienne abordée à ses débuts par les monarchies comme une question de politique étrangère devient rapidement une affaire intérieure dès que Khomeyni affiche ses ambitions d'expansion. Elle ouvre des possibilités d'avenir aux courants religieux et d'opposition nationaliste qui vont être amenés à donner des garanties. L'intervention soviétique en Afghanistan en 1979 relance pour un temps l'entente entre Ryad et les Frères musulmans pour combattre le communisme. Cette convergence d'intérêts communs n'est que provisoire : les régimes du Golfe préfèrent jouer la carte du courant salafiste wahhabite, avant tout religieux dont la tradition s'est construite face aux *bida'*, et pour lequel l'ennemi principal n'est pas le pouvoir politique en place, mais les courants non-wahhabites au sein de l'islam, que sont notamment les Frères musulmans.

2.2.2 – La guerre du Golfe de 1990-1991 et la crise interne frériste

La guerre du Golfe est un signe révélateur que les monarchies de la péninsule arabique sont incapables de se défendre seules – malgré les sommes considérables dépensées dans le secteur de l'armement – ou avec l'aide exclusive des pays du Moyen-Orient. Face à l'invasion irakienne du Koweït en 1990, les familles régnantes saoudienne et koweïtienne estiment n'avoir d'autres choix que de faire appel à une force internationale dirigée par les États-Unis pour protéger leur territoire et servir de base arrière à la libération du Koweït. L'installation de troupes non musulmanes sur le territoire sacré des deux lieux saints de l'islam est génératrice d'une crise de légitimité des régimes dynastiques de la région du Golfe dont la montée en puissance d'une contestation islamiste puis sa fragmentation ne sont que la conséquence directe. S'ensuit une guerre de *fatwas* qui oppose les oulémas sahwites au clergé traditionnel wahhabite, d'un côté, et l'implosion du mouvement des Frères musulmans, de l'autre, qui doit alors faire face à la détérioration des relations entre branches et entre celles-ci et les familles régnantes.

Le jour de l'invasion, le 2 août 1990, l'organisation mondiale publie un communiqué dans lequel elle condamne la décision de Saddam Hussein et l'invite à retirer immédiatement et inconditionnellement ses forces armées. Telle fut la position du *al-tanzim al-duwali* jusqu'au lancement de l'opération « Tempête du désert » par les troupes de la coalition, en vue de libérer le Koweït, le 17 janvier 1991, date à laquelle elle rend un second avis critiquant la présence des troupes étrangères dans la péninsule et mettant en garde contre l'ingérence des pays occidentaux dans les affaires internes des musulmans. En réponse à cette décision, les Frères koweïtiens accusent l'organisation mondiale de trahison, lui reprochant de les avoir délaissés au moment où leur pays était occupé par les unités irakiennes. Ils blâment l'internationale des Frères d'avoir signé le communiqué final, qui ne condamne pas de manière ferme l'invasion irakienne, mais se borne à dénoncer la guerre menée par les « apostats » contre l'islam, l'ingérence et la domination des Américains et des Européens venus piller les richesses des Arabes²⁹. Ainsi, les branches locales des Frères musulmans prennent position en fonction de la situation stratégique de leurs pays respectifs, participant ainsi à l'implosion du mouvement. Les sections libanaise et irakienne se rallient à la position des Koweïtiens et soutiennent toute action visant à libérer leur territoire même si elle implique la présence de forces armées étrangères dans la région. Les branches saoudienne, algérienne, tunisienne et soudanaise, quant à elles, se positionnent sur la décision de l'organisation mondiale. Et enfin, les chapitres jordanien et syrien se rallient, dès le début, à la position de Saddam Hussein³⁰. Abu Hamza al-Naboulsi, un des leaders jordaniens, ira même jusqu'à publier un éditorial, qu'il intitule « l'islam est plus important que le Koweït... et son peuple »

²⁹ *Al-Siyasa* (Koweït), 3 juin 1995.

³⁰ James Piscatori, « Religion and Realpolitik : Islamic Responses to the Gulf War » dans James Piscatori (dir.), *Islamic Fundamentalisms and the Gulf Crisis*, Chicago Illinois: American Academy of Arts and Sciences, Fundamentalism Project, 1991, p. 7-39.

(*al-islam aham min al-kuwait... wa cha'baha*)³¹. Enfin, des figures emblématiques des Frères musulmans, comme le Soudanais Hassan al-Tourabi, le Turc Necmettin Erbakan et l'Afghan Gulbuddin Hekmatyar accordent leur soutien à Saddam Hussein. En réalité, leur opinion et la position du *tanzim* concordent avec celle du président irakien qui s'est autoproclamé le chantre de la résistance contre l'envahisseur et le colonisateur « impie ».

2.2.3 – Absence de stratégie cohérente des monarchies du Golfe à l'égard des Frères musulmans

La perception de la menace sécuritaire que représenterait l'organisation des Frères musulmans pour la stabilité de la région et des régimes en place ne fait pas l'unanimité auprès des six monarchies du CCEAG, paralysant l'élaboration d'une politique cohérente au niveau régional, que les Saoudiens souhaiteraient imposer. En effet, chaque État adopte une stratégie différenciée qui se fonde sur deux principaux déterminants : son environnement socio-politique interne, d'un côté, et son agenda en matière de politique étrangère, de l'autre. Alors que l'Arabie saoudite et les Émirats arabes unies perçoivent le mouvement des Frères musulmans comme une menace interne et régionale, ont mené une formidable campagne de répression et inscrit l'association sur la liste des organisations terroristes, d'autres le perçoivent comme un allié politique utile ou, du moins, un groupe d'opposition légitime, face à d'autres menaces internes et externes telles que l'expansion de l'influence iranienne et chiite et la montée d'acteurs islamistes sunnites radicaux tels l'État islamique (Daech) et Al-Qaïda. Ainsi, au Bahreïn, où le mouvement est représenté au parlement, les Frères soutiennent le régime des al-Khalifa dans sa lutte contre l'opposition chiite. Au Qatar, l'organisation des Frères s'est auto-dissoute à la fin des années 1990, en accord avec la famille royale al-Thani. En délaissant l'espace local, l'influence des Frères qataris est mise au profit de leur cause régionale et internationale, et l'émirat apparaît comme le soutien indéfectible du courant – et ce, bien avant les révolutions arabes. Au Koweït, les Frères musulmans possèdent un réseau d'influences extrêmement solide dans le domaine de l'éducation, des organisations professionnelles et estudiantines et des associations de bienfaisance et culturelles. Légalement reconnus, ils se sont intégrés au champ politique et entretiennent un jeu complexe avec le pouvoir qui oscille entre opposition légitime et participation à la formation du gouvernement. À Oman, les Frères musulmans ne disposent ni d'organisation politique ni d'association sociale et culturelle ; leur présence est faible et leur influence marginale, cela tient avant tout au fait que cet émirat est ibadite, courant extrêmement minoritaire au sein de l'islam sunnite.

³¹ *Al-Watan* (Koweït), 25 avril 1995.

2.3 – *Fragilisation des Frères du Golfe depuis le printemps arabe*

Le souffle révolutionnaire qui a débuté en Tunisie en décembre 2010 n'a pas épargné la région du Golfe. Le printemps arabe a résulté en des protestations de masse au Koweït, au Bahreïn, à Oman, au Yémen et dans la région chiite orientale d'al-Sharqiyya en Arabie Saoudite, qui renferme l'essentiel des réserves d'hydrocarbures du premier exportateur mondial de pétrole et abrite la minorité chiite de ce pays, elle aussi contestataire. Dans les autres émirats, à savoir le Qatar et les Émirats Arabes Unis, la mobilisation a été timide. Dans la péninsule arabique, les mobilisations ne se sont pas transformées en révolution dans la mesure où elles ont échoué dans leurs revendications d'un changement de gouvernance voire de régime politique : elles ont toutes été de manière systématique réprimées dans la violence et, dans certains cas, elles se sont transformées en un conflit ouvert comme au Yémen, ou ont été étouffées par une intervention militaire comme au Bahreïn.

Conséquence directe des révolutions arabes, l'ouverture de l'espace politique va profiter en premier lieu, dans les urnes, aux islamistes. Les succès électoraux des Frères de Ennahda en Tunisie et du Parti de la Liberté et de la Justice de Mohamed Morsi en Égypte, de même que leur influence grandissante en Libye et dans l'opposition syrienne scellent leur rupture avec grand nombre de régimes autoritaires du monde arabe. Il est devenu évident que les États du Golfe (à l'exception du Qatar) perçoivent la Confrérie comme une menace stratégique, craignant l'exportation des révolutions réussies en Afrique du Nord vers la région, où les Frères ont une présence légale ou clandestine dans tous les États. Par ailleurs, l'Arabie Saoudite, perçoit l'idéologie politique des Frères musulmans – qui reconnaît la légitimité d'un État islamique bâti sur des élections – comme rivale à son prosélytisme à grande échelle dans l'univers sunnite et qui vise à réduire les modes d'expression pluriels de cette religion au credo wahhabite, doctrine prônant, quant à elle, une stricte allégeance au détenteur de l'autorité légitime (*'adam al-khuruj 'ala wali al-amr*), soit à la famille régnante des al-Saoud.

La réponse des pays du Golfe souffre d'un manque de cohérence. Alors que les Saoudiens et les Émiriens lancent des vastes opérations de police anti-fréristes contre leur association culturelle, al-Islah, détenant des dizaines de membres et sympathisants et classent en 2014 la Confrérie comme « organisation terroriste »³², le Qatar refusera de s'aligner à la politique de mise au banc initiée par les deux voisins, créant ainsi une crise diplomatique sans précédent en mars de la même année au sein du CCEAG avec le

³² Toute personne qui appuie moralement ou financièrement l'organisation, exprime ses sympathies à son égard, participe à ses actions ou fait sa promotion sera poursuivie en justice. Ainsi, les personnes arrêtées aux Émirats Arabes Unis avaient été formellement accusées en janvier 2013 par le parquet de la Cour suprême fédérale d'avoir formé une cellule occulte appartenant aux « Frères musulmans » en vue d'aider la branche locale de la Confrérie à renverser le régime en place.

rappel des ambassadeurs saoudien, émirati et bahreïni basés à Doha. En parallèle, tétanisées par la crainte d'une contagion révolutionnaire dont la Confrérie serait le ferment, les élites gouvernantes saoudiennes, en particulier, seront le fer de lance d'une véritable stratégie régionale contre-révolutionnaire basée sur la neutralisation du potentiel révolutionnaire de la mouvance frériste, comme en Égypte avec le renversement de Mohamed Morsi en juillet 2013 et l'arrivée d'un nouvel allié et homme fort issu des rangs de l'armée, le Maréchal Abdel Fattah al-Sissi, soutenu par la troïka saoudo-émirien-ko-weïti³³. Avant la survenance des révolutions arabes, l'opposition entre l'Arabie saoudite et le petit Qatar constituait un axe conflictuel structurant, mais les positions différenciées face à ces événements aggravent les lignes de failles au sein du CCEAG. L'Émirat, riche de sa rente pétrolière et de l'extraordinaire outil de propagande idéologique constitué par Al-Jazeera, voit dans la puissante organisation des Frères musulmans à travers le monde un contrepoids en termes de ressources humaines et doctrinales à l'appareil idéologique wahhabite de l'État saoudien. Avec le retour des régimes autoritaires que la contestation de 2011 n'a pu balayer, l'Association des Frères musulmans traverse une période des plus troubles de son histoire depuis les répressions nassériennes des années 50 et 60.

³³ Gilles Kepel, « Le nœud gordien des Etats arabes du Golfe », *Pouvoirs*, 2015/1, n° 152, pp. 9-24.

3 – Les Frères musulmans et le Qatar : des relations pragmatiques

Les relations des Frères musulmans avec le Qatar sont complexes : Doha apparaît comme un soutien indéfectible à l'activisme international et régional de la Confrérie, et ce bien avant les révolutions arabes, en échange de l'arrêt de leurs activités sur le plan interne. La chaîne satellitaire Al-Jazeera a longtemps constitué le « porte-parole » de la Confrérie, et le Qatar héberge et fournit une plateforme publique à vocation mondiale à de très grandes figures du mouvement, à commencer par le cheikh Youssef al-Qaradawi. Depuis le printemps arabe, les Frères musulmans constituent un des leviers de l'influence régionale du Qatar, ainsi qu'un des piliers de sa politique étrangère, de plus en plus interventionniste, au moment où les dirigeants qataris semblent avoir pris la décision stratégique de soutenir le mouvement en tant que future force politique en Afrique du Nord et au Levant. L'arrivée au pouvoir des Frères en Tunisie en 2011 et en Égypte en 2012 a sans doute accru la visibilité de ces relations, le Qatar recherchant clairement de nouveaux alliés dans le monde arabe au service de ses nouvelles ambitions affichées de puissance régionale.

Petit État de la péninsule arabique, mais très riche, le Qatar connaît une instabilité politique interne récurrente nourrie par les dissensions entre les branches cousines de la famille régnante, d'un côté, et au sein du lignage patrilinéaire des bin Jaber, de l'autre³⁴. La caractéristique des relations entre les Frères et le Qatar est fondée sur un pragmatisme et non sur un alignement idéologique clair : l'instrumentalisation de l'idéologie islamiste et du mouvement des Frères musulmans sont des éléments à part entière de la stratégie de survie du régime, motivée par les impératifs de sécuriser la domination de la dynastie des al-Thani et de garantir l'indépendance et l'autonomie de son petit pays face au géant saoudien. Se réclamant du wahhabisme, comme son voisin, le Qatar cherche à sortir de cette situation de vassalité et développe une politique étrangère multidimensionnelle dont les rapports avec les islamistes ne sont qu'une des composantes. Sur le plan de la politique interne, les Frères musulmans, loyalistes au pouvoir, ont été généreusement cooptés par le régime, en contrepartie d'une interdiction d'exercer leurs activités politiques à l'intérieur de l'Émirat.

³⁴ Khalifa bin Hamad (r. 1972-1995) renverse son cousin Ahmad bin Ali en 1972 (r. 1960-1972), qui sera à son tour détrôné par l'ainé de ses cinq, cheikh Hamad ben Khalifa, en 1995 (r. 1995-2013) lequel abdique, en 2013, en faveur de son fils, le jeune Tamim.

3.1 – Les Frères musulmans et la naissance de l'État du Qatar

Dès les années 1950, le Qatar accueille à bras ouvert un nombre important d'islamistes, fuyant la répression nassérienne, pour participer à la mise en place d'une administration publique naissante. L'Émir Ali ben Abdallah al-Thani (r.1949-1960) se tourne vers l'Égypte pour recruter une main-d'œuvre éduquée, composée d'instituteurs, de cadres et d'imams, et fait appel à Abd al-Badi' al-Saqr, compagnon de route de Hassan al-Banna et de mauvaise fortune de Youssef al-Qardawi (détenus tous deux dans les geôles égyptiennes en 1949), pour prendre la tête du *Maarif*, l'équivalent du ministère de l'Enseignement. Ainsi, al-Saqr s'installe à Doha en 1954 et ses relations privilégiées avec l'émir, dont il deviendra le conseiller à la culture, incitant grand nombre d'instituteurs d'Égypte et d'ailleurs à le soutenir dans son entreprise de modernisation du pays. Ces nouveaux immigrés accèdent très vite aux postes de direction au sein de l'administration publique et font appel, à leur tour, aux Frères étrangers, faisant du ministère de l'Éducation un bastion frériste. Dans les années 1960, une deuxième vague de migration en provenance d'Égypte s'appuie sur les relais et réseaux tissés par les primomigrants pour s'établir ou séjourner dans l'Emirat³⁵. Parmi eux, se trouve Youssef al-Qardawi qui se voit confier la tête de l'Institut religieux secondaire avant de fonder la Faculté de la charia et des études islamique à l'université du Qatar. Ces deux cheikhs s'imposent rapidement comme les figures emblématiques des Frères étrangers et ont une influence majeure sur la société locale à travers les leçons, les conférences publiques et les séminaires qu'ils animent dans les mosquées et du rôle central qu'ils ont joué dans la modernisation des programmes d'enseignement. Le Qatar devient ainsi un espace de refuge pour de nombreux compagnons de al-Banna, tels Muhid al-din al-Khatib, Abd al-Moaz al-Sattar, son émissaire en Palestine en 1946, Ezzedine Ibrahim, figure régionale des Frères, Abdallah Ben Turki al-Subai, qui fera personnellement appel à Youssef al-Qardawi, ou encore Kamal Naji³⁶. À cette époque, le Qatar devient la plateforme régionale à partir de laquelle les Frères étendent leurs activités, en particulier à destination de Dubaï où ils fondent un « bureau de représentation » en 1962. Placée sous l'autorité du cheikh Abd al-Badih al-Saqr, cette structure d'accueil, mise au service des Frères syriens et palestiniens détachés par les Qataris, leur fournit toute sorte d'aide et d'assistance à l'installation et les pourvoit d'emplois d'enseignants et de fonctionnaires au sein de l'administration émiratie naissante ou de leur école al-Iman (au cursus moderne). Sous la bienveillance des deux familles régnantes, al-Maktoum et al-Nahyan, la présence des Frères vise à affaiblir l'influence contestataire des courants nationalistes arabes et nassériens³⁷.

³⁵ Abdallah al-Nafisi, *La situation islamique au Qatar* [al-hala al-islamiyya fi qatar], 2007, disponible sur : <http://www.islamtoday.net/bohooth/services/printart-19-8828.htm>

³⁶ David Roberts, « Qatar and the Muslim Brotherhood: Pragmatism or Preference ?, *Middle East Policy*, vol. 21, n° 3, Fall 2014, pp. 84-94.

³⁷ Abdallah al-Nafisi, *op. cit.*

Cette stratégie de pénétration des institutions étatiques facilite la diffusion de la prédication des Frères auprès d'une audience plus large et, en 1975, les Frères qataris, en majorité d'origine étrangère, fondent leur organisation dans le but de coordonner leurs activités d'implantation au sein de l'Emirat. À cette période, un conflit interne éclate au sein des Frères autour de la nécessité de créer une structure formelle dans un pays qui accueillait les courants islamistes et où ceux-ci n'étaient pas en conflit avec le pouvoir en place. Ces rivalités avant tout de nature politique se sont construites contre « l'Occident impérialiste » dans sa version bannaïste, que représente le courant de la *wasatiyya* défendu par le cheikh Youssef al-Qardawi, et contre les « régimes impies » du Moyen-Orient, dans sa version qutbiste. Au cours des années 1980, une étude a été menée en leur sein, dont la première partie, intitulée « La pensée de Hassan al-Banna » défendait la naissance d'un courant modéré, la *wasatiyya* (modération)³⁸ qui se revendique davantage de la pensée de Hassan al-Banna que de celle de Sayyid Qutb. Développé au Qatar sous l'égide du cheikh al-Qardawi, ce courant prône l'instauration d'un État islamique tout en préférant « le compromis politique [à] l'affrontement avec l'État »³⁹. Le document « La pensée de Hassan al-Banna », diffusé par les Frères qataris en 1991, considère que l'organisation des Frères, sclérosée par la doctrine et par l'absence de vision stratégique, est un héritage de l'expérience égyptienne qui ne saurait être reproduite au Qatar. Cette situation aboutit en 1999 à la dissolution de la branche qatarie du mouvement et à sa transformation en « un courant islamiste général, éducatif et intellectuel, voué à servir le développement éducatif et intellectuel de toute la société »⁴⁰. La majorité des Frères continue à mener ses activités dans l'Emirat hors du cadre de l'organisation sans pour autant abandonner tout discours politique. S'ils renoncèrent à l'usage de la force et à la création d'un parti politique, leur action est toujours motivée par leur volonté d'islamiser la société par le bas. En fait, un compromis a été trouvé avec la famille al-Thani : le Qatar leur offrirait refuge et visibilité médiatique internationale tant que leurs activités politiques et leur idéologie ne seraient pas orientées à l'intérieur du pays. Pour éviter tout soupçon et pour rassurer le régime, les Frères ont mis l'accent sur leur activité de prédication et de pédagogie et non sur la transmission d'une certaine idéologie de l'islamisme ou de modèle de mobilisation politique.

Ces Frères « bannaïstes » opèrent au Qatar en dehors de toute structure partisane, ce qui joua sans doute un rôle dans leur promotion politique. De fait, au cours des années 1980, ils affirment leur influence sur le champ éducatif et culturel qatari, puis dans les années 1990, sur le champ médiatique. Cet « épisode qatari de la Sahwa », fut plus tard

³⁸ La notion de juste milieu (*wasatiyya*) est tirée de la Sourate la Génisse, verset 143. Depuis les années 1980, le terme a été surtout récupéré par Youssef al-Qardawi pour se positionner vis-à-vis des autres courants islamistes. Mais la *wasatiyya* est devenu aujourd'hui l'enjeu de concurrence entre les différents groupes religieux, notamment les wahhabites.

³⁹ Gilles Kepel (2003), *op. cit.*, p. 63.

⁴⁰ Abdallah al-Nafisi, *op. cit.*

décrit comme un moment de grâce pour le mouvement, du fait de la liberté dont jouissaient les Frères en comparaison avec les autres pays⁴¹. Ce courant également appelé celui de la *wasatiyya* amena par la suite le cheikh al-Qardawi à défendre la participation aux élections démocratiques et à condamner les attentats du 11 septembre, tout en prônant la résistance armée à l'occupation (*mouqawama*) en Irak, en Palestine et en Afghanistan et à défendre la légitimité des attentats-suicides dans ce cadre. Au plan politique, ce courant des Frères musulmans promeut un discours de légitimation islamique des réformes sociales et libérales de l'émir Hamad ben Khalifa al-Thani (r.1995-2013) et de son épouse cheikha Moza, alors qu'une partie des islamistes qataris évoluaient au contraire au cours des années 2000 vers la branche radicale de la Sahwa et des Frères musulmans « qutbistes »⁴².

Alors que les défenseurs de la *wasatiyya* soutenus par l'Emir Hamad étendaient leur monopole sur les champs éducatif et médiatique, les salafistes nourrissaient quant à eux une hostilité grandissante vis-à-vis des Frères musulmans cooptés, qui accaparaient une grande partie des ressources publiques. Et tout en restant loyaux vis-à-vis du pouvoir, ils se rapprochent de la branche radicale qutbiste des Frères, notamment le Hamas. Alors que le camp des modérés soutenait les choix sociaux libéraux du régime et un réformisme de plus en plus affirmé, l'establishment wahhabite demeura au contraire traditionneliste et fut peu à peu marginalisé par le régime, jusqu'à perdre sa domination historique sur les domaines de l'enseignement traditionnel et de la justice⁴³.

Ces grands courants de l'islamisme coexistent aujourd'hui au Qatar. S'ils adoptent tous une position loyaliste vis-à-vis du régime, ils n'en sont pas moins en concurrence dans les espaces politique et culturel, et séparés par de forts clivages idéologiques qui se retrouvent au sein même de la famille régnante. En son sein, trois principaux groupes d'influence dominant le régime de Cheikh Hamad al-Khalifa, au pouvoir depuis 1995, chacun soutenant un courant islamiste. Le courant de la *wasatiyya* incarné par Youssef al-Qardawi se veut proche de l'Emir et de son épouse et domine les institutions officielles, l'enseignement public et Al-Jazeera. Cheikha Moza bint Nasser al-Misnad a étendu très tôt son influence sur les médias en militant pour un ensemble de réformes politiques, qui lui valurent les critiques du courant traditionnel wahhabite. Le courant salafiste, hostile à la libéralisation défendue par le premier réseau d'influence, est, quant à lui, proche de cheikh Hamad ben Jassem ben Jaber al-Thani, beau-frère de l'Emir, ancien ministre des Affaires étrangères et première fortune du Qatar. Exerçant une influence considérable sur le gouvernement et les affaires de l'Emirat, cheikh Hamad ben Jassem est un conservateur wahhabite hostile au courant de la *wasatiyya* soutenu par al-Qardawi et cheikha Moza, mais aussi en tant qu'homme d'affaires libéral, il est opposé au courant qutbiste pro-Hamas et favorable au développement des relations avec Israël. Et enfin, le

⁴¹ *Ibid.*

⁴² Claire-Gabrielle Talon, *Al Jazeera. Liberté d'expression et pétromonarchie*, Paris, PUF, 2011.

⁴³ *Ibid.*, p. 60.

courant des Frères musulmans radicaux ou « qutbistes » qui prône une critique radicale des gouvernements est soutenu par un certain nombre d'islamistes étrangers en exil au Qatar et bénéficie de la sympathie de Hamad ben Thamer, cousin éloigné de l'Emir et très influent dans le champ médiatique. Conservateur, hostile comme cheikh Hamad ben Jassem au courant de la *wasatiyya*, il est quant à lui proches des Frères musulmans radicaux hostiles à Israël⁴⁴. Grâce à ses soutiens au sein de la famille al-Thani, le courant « qutbiste » facilitera l'accueil d'un certain nombre d'islamistes radicaux, tel Abbassi Madani, le président du Front Islamique du Salut algérien, Mohamed Istambouli, frère de Khaled, le responsable de l'assassinat du président égyptien Anouar al-Sadate et un des chefs de la Jama'a Islamiyya égyptienne, Khaled Michael, chef du Hamas, ou encore le chef tchéchène Zelimkhan Yandarbiyev⁴⁵.

3.2 – *Al-Jazeera : outil de la politique étrangère de l'Émirat et de décloisonnement des Frères*

La prise de pouvoir à Doha par Hamad bin Khalifa al-Thani transforme la perspective des relations entre le Qatar et les Frères. Contrairement à son père qu'il renverse par un coup d'État en 1995, l'émir Hamad refuse la situation de vassalité face à l'Arabie saoudite, qui tente de restaurer l'Emir déchu à la tête du Qatar. Pour asseoir la légitimité interne de ce coup de force, le nouvel émir adopte dans la foulée une batterie de mesures libérales en faveur du développement du secteur privé, de la réforme des institutions politiques et de la liberté de la presse. Il s'agissait davantage pour l'Emir d'une réforme de façade : Il faut dire que la dynastie régnante perçoit avec beaucoup de réticences l'instauration d'une vie parlementaire similaire à celle qui prévaut au Koweït ou encore à Bahreïn. Ces derniers connaissent régulièrement des situations de blocage politique en raison d'un bras de fer permanent entre les pouvoirs exécutif et législatif, une situation que l'émir veut à tout prix éviter.

Sur le plan international, la vulnérabilité structurelle des petites monarchies du Golfe – dont les éventuelles répercussions ont été mises à jour lors de l'invasion du Koweït par l'Irak en 1990 – pousse le cheikh Hamad à sortir le Qatar de son anonymat et de l'état saoudien. L'accession au trône du cheikh Hamad en 1995 correspond au début des exploitations gazières de l'Émirat – à savoir le gaz naturel liquéfié (GNL) dont Doha est devenu le premier producteur mondial –, lui permettant d'engranger d'immenses revenus qui nourrissent ses ambitions les plus folles. Pour assurer la sécurité de l'Émirat qui ne dispose pas de ressources militaires propres, il tisse un réseau dense de relations diplomatiques diversifiées, des États-Unis à l'Iran, normalise les relations avec Israël tout

⁴⁴ *Ibid.*, p. 62 et p. 65-69.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 61.

en développant des liens avec le Hamas palestinien et le Hezbollah libanais, et entretient des relations privilégiées avec l'Iran chiite, tout en continuant à affirmer son identité arabo-sunnite. Si bien que le Qatar devient un type particulier de puissance régionale avec un *soft power* considérable et une capacité d'influence sur les événements régionaux qui s'appuie en même temps sur des ressources financières (fonds souverains et investissements à l'étranger), politiques (médiation des conflits régionaux), et sur une image de marque (*branding*) dans le domaine culturel et intellectuel (accueil d'universités étrangères et de centres de recherche, conférences internationales, grands événements sportifs mondiaux, musées à forte visibilité internationale).

Parmi les projets les plus influents de la stratégie de décroisement du Qatar, le lancement de la chaîne Al-Jazeera figure au premier plan. Sa création a d'abord visé à accompagner la montée en puissance fulgurante du Qatar sur la scène internationale et à lui garantir une sorte de protection contre les menaces régionales qui visaient ses énormes réserves gazières. Au sein de la rédaction, l'émir confia le monopole du discours religieux au représentant de la *wasatiyya*, Youssef al-Qardawi, par l'octroi dès 1996 de l'unique émission religieuse de la chaîne, « la charia et la vie » (*al-char'ia wal-hayat*). C'est du courant loyaliste si particulier aux Frères musulmans qataris qu'est issue cette personnalité religieuse, désormais la plus médiatique du monde arabe. Dans sa tribune, le cheikh défend les choix politiques de l'Émir et permet au Qatar de concurrencer indirectement le leadership religieux saoudien. La montée en puissance des Frères musulmans dans la rédaction date de l'année 2004, au moment où le cheikh Hamad ben Tamer, proche du courant qutbiste, assoit à son tour son influence sur le conseil d'administration d'Al-Jazeera et sur la rédaction, en faisant nommer un nouveau directeur général Waddah Khanfar, journaliste américain d'origine jordanienne. Ensemble, ils mettent en place une nouvelle rédaction qui consacre la domination d'un noyau dur de journalistes à majorité jordano-palestinienne et de Frères musulmans, proches de la branche « radicale ». La nomination de Waddah Khanfar favorisa le retour à Al-Jazeera de nombre de ces journalistes qui avaient participé au lancement de la chaîne, et par la suite écartés par la rédaction libérale. La réorganisation éditoriale commence à se manifester à l'écran dès le début de l'année 2004 lorsque Khanfar décide d'augmenter les effectifs du bureau à Jérusalem et de renforcer la couverture médiatique de l'actualité israélo-palestinienne. Ces nouvelles orientations éditoriales s'accompagnèrent également de la suppression d'un certain nombre de programmes animés par des journalistes libéraux. Au mois de mai 2007, le prince héritier, aujourd'hui émir, cheikh Tamim, désigna un nouveau conseil d'administration de la chaîne dont Khanfar était exclu⁴⁶. Al-Jazeera permet donc de diffuser les idées des Frères musulmans auprès d'un large public, en proposant notamment entre 2009 et 2010 un programme « les islamistes » (*islamiyyoun*) ou

⁴⁶ *Ibid.*, p. 91-105.

des documentaires et reportages sur la Confrérie et son fondateur, conformes à la version officielle des Frères⁴⁷. Al-Jazeera devient un des principaux relais médiatiques des aspirations démocratiques des peuples de la région, allant jusqu'à jouer un rôle crucial dans l'avènement des révolutions qui secouèrent le Moyen-Orient au cours de l'année 2011 sans pour autant menacer la stabilité du régime en place au Qatar.

3.3 – Islamisme et politique étrangère : exister sur la scène mondiale pour pallier les fragilités internes

En fait, la diplomatie hyperactive du Qatar devient ainsi un instrument au service de la politique intérieure dans la mesure où elle est largement utilisée afin de légitimer le pouvoir en place et lui assurer un soutien populaire, ainsi que de justifier les choix politiques de modernisation opérés par la famille régnante. Elle a également replacé le pays au centre du jeu régional et son influence culturelle se diffuse à travers le monde musulman. Le minuscule émirat entend s'imposer comme le nouveau pôle d'attraction islamique du XXI^e siècle.

Les relations privilégiées entre le pouvoir et les Frères musulmans résument à merveille le paradoxe cultivé par le Qatar : dès les années 1950, l'Émirat a favorisé la montée en puissance des Frères musulmans dont il ne partage pas l'interprétation de l'islam. La Confrérie est un mouvement politique d'avant-garde qui œuvre par un soutien populaire de masse à s'emparer du pouvoir au nom de l'islam, interprété comme une idéologie globalisante et un système social. En revanche, le Qatar reconnaît officiellement le wahhabisme et adhère à l'école juridique hanbalite, qui prône l'obéissance politique au souverain, et toute pratique de l'islam autre que cette tradition rigoriste du sunnisme, y est strictement interdite. En d'autres termes, les Frères sont des militants anti-occidentaux qui cherchent finalement à renverser les régimes nationalistes laïcs, et ne sont pas particulièrement favorables aux régimes monarchiques, en particulier ceux qui sont en étroite alliance économique et militaire avec l'Occident. Or, non seulement la sécurité du Qatar est étroitement liée aux États-Unis, mais sa version de l'islam ne tolère aucune forme d'activisme politique sauf à être autorisée et contrôlée par l'Émir. C'est l'une des nombreuses contradictions de la situation politique qatarienne qui ne semble ne pas pour autant déranger son dirigeant⁴⁸.

⁴⁷ Mahmoud el Ashmawy, « Une relation pragmatique avec le Qatar », dans Pierre Puchot (dir.), *Les Frères musulmans et le pouvoir (2011-2014)*, Galaade Editions, 2015, pp. 132-158.

⁴⁸ Bernard Haykel, *Qatar and Islamism*, NOREF, Norwegian Peacebuilding Resource center, Policy Brief, Février 2013, disponible sur le lien <https://noref.no/Publications/Regions/The-Gulf/Qatar-and-Islamism>

Par ailleurs, alors que la famille royale al-Thani revendique des origines remontant à la tribu najdi des Banu Tamim, celle à laquelle appartenait cheikh Muhammad ibn Abd al-Wahhab (d. 1792), fondateur du wahhabisme, elle a choisi de ne pas baser sa légitimité sur la promotion du wahhabisme – contrairement à l'Arabie saoudite où il est le ferment de la nation. En d'autres termes, le Qatar a une plus grande liberté d'action à l'égard des groupes non-wahhabites et a décidé de se rapprocher des Frères musulmans, en orientant leur activisme vers l'extérieur et en verrouillant l'accès à la politique locale⁴⁹. Ainsi, pendant que l'émir Hamad noue ses partenariats avec les États-Unis et entame des pour-parlers avec les Israéliens, le cheikh Qaradawi prône le jihad contre les « impies » et les « infidèles », illustrant bien le paradoxe cultivé par le Qatar. Pour faire oublier aux Qataris l'alliance stratégique qui le lie au « Grand Satan », l'Émirat s'impose comme une terre d'accueil pour les leaders islamistes indésirables dans leur propre pays et pour lesquels le Qatar a servi de base arrière, et met en place un dispositif médiatique mondial qui lui permet de tempérer une opinion publique largement conservatrice, en restant fidèle aux principes de l'islam.

Depuis le printemps arabe, le Qatar s'est rangé du côté des islamistes. L'Émirat est parvenu à se hisser au rang de puissance régionale qui a révélé un véritable désengagement du leadership américain et une vacance des puissances traditionnelles que sont l'Arabie saoudite, l'Iran ou bien l'Égypte, tétanisées par une dynamique contestataire menaçant d'ébranler leur propre régime. Profitant de l'absence de protestations sur son propre territoire, Doha a saisi l'opportunité de ce vent de révolte pour appuyer ses alliés issus des Frères Musulmans de Tunis au Caire, en passant par Benghazi et Damas, devenant le principal sponsor des mouvements islamistes jaillissant des décombres des régimes déchus ou désintégrés par le printemps arabe.⁵⁰

Enfin, une autre dimension importante de la stratégie islamique du Qatar est la forte convergence d'intérêts avec le parti turc AKP (Justice et Développement), proche des Frères musulmans, et qui a donné lieu à un alignement de leur politique étrangère depuis le printemps arabe : le front turco-qatari soutient les mêmes groupes affiliés au mouvement des Frères opposés au régime de Bachar al-Assad, alors que les Saoudiens et leurs alliés, particulièrement agacés par cette stratégie, financent les factions salafistes. Par ailleurs, les deux pays apportent un soutien rapide et déclaré aux Frères en Égypte et en Tunisie, au grand dam de l'Arabie saoudite, et au cours de l'été 2013, lorsque Mohamed Morsi est renversé en Égypte, il n'est donc pas étonnant qu'Ankara et Doha se retrouvent pour qualifier l'événement de « coup d'État », et de dénoncer comme illégitime le régime d'Abdel Fattah al-Sissi, et accueillir sur leurs territoires les partisans du président égyptien déchu.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ Karim Sader, « Entre wahhabisme et marche forcée vers la modernité. Itinéraire d'un Qatar cultivant les paradoxes », *Confluences Méditerranée*, 2013/1, n° 84, p. 29-43.

En définitive, c'est bien le pragmatisme et non une proximité idéologique avec les Frères musulmans qui détermine la stratégie du Qatar à l'égard des courants islamistes. Cela implique que le petit émirat pourrait un jour abandonner la carte des islamistes et l'islamisme si le coût de cette politique de soutien devenait un tribut trop lourd à supporter en termes de stabilité.

4 – Les Frères musulmans au Bahreïn et au Koweït : une participation au jeu politique

Les relations du mouvement des Frères musulmans avec les États du Golfe dépendent étroitement de la spécificité des contextes socio-politiques. Au Koweït et au Bahreïn, les islamistes participent à la compétition électorale et à la formation du gouvernement selon le degré d'ouverture politique autorisé par les régimes. Ces deux émirats ont institué des arènes formelles de contestation où les règles du jeu politique régulent les rapports de force entre le pouvoir législatif, incarné par le Parlement, et le pouvoir exécutif aux mains des familles régnantes. Ces normes politiques déterminent la marge de manœuvre des islamistes, limitée par la non-remise en question de la légitimité du régime : non-critique de la famille régnante et de l'émir et reconnaissance du contrôle de fait par les al-Sabah et les al-Khalifa de tous les leviers essentiels du pouvoir.

Alors qu'une majorité d'États du Golfe considèrent les Frères musulmans locaux comme une menace à la stabilité des régimes, au Koweït et au Bahreïn, ils ont été tantôt cooptés tantôt réprimés dès lors qu'une large coalition anti-gouvernementale, notamment islamiste, se structurait et s'organisait hors du système et contre lui. Instrumentalisées par le régime des al-Khalifa aux prises avec une majorité chiite bien représentée au Parlement et par celui des al-Sabah pour contrecarrer une large coalition de courants d'opposition, les deux branches des Frères s'imposent comme des acteurs incontournables de la scène politique locale et opèrent en toute légalité par l'intermédiaire d'un grand nombre d'associations caritatives, culturelles et politiques. Ainsi, les Frères koweïtiens et bahreïnais ont su se saisir des opportunités d'institutionnalisation offertes par les régimes en place et des politiques de libéralisation démocratique qu'ils ont initiées pour s'intégrer au jeu local sur la base d'un programme politique conservateur et religieux, qui fait sens auprès d'une population très politisée.

4.1 – *Le contexte socio-politique : élément structurant de la spécificité des Frères musulmans au Koweït et au Bahreïn*

L'analyse des branches locales des Frères musulmans au Koweït et au Bahreïn revient à les replacer dans le contexte local dans lequel elles ont émergé puis se sont développées.

C'est avant tout expliquer cette spécificité par la construction historique du pouvoir et de l'espace politique des deux Émirats, dont les modes de fonctionnement et de légitimation restent atypiques dans une région dominée par un autoritarisme défensif.

4.1.1 – L'environnement politique

L'islamisme koweïtien, en particulier, se caractérise par son ancienneté historique et son atypisme dans une région où l'activisme politique est perçu comme une menace pour les pouvoirs établis. Dans le contexte du parlementarisme autoritaire qui domine la vie politique du Koweït depuis son indépendance en 1961, les militants islamistes ont progressivement intériorisé une culture de participation institutionnelle, en quittant leur statut initial de supplétifs du pouvoir face aux mouvements nationalistes et libéraux pour se constituer en forces politiques autonomes au sein du Parlement. Ces acteurs ont ainsi développé un attachement positif aux formes constitutionnelles et libérales représentées par l'institution législative et joué un rôle original dans les rapports complexes du Parlement koweïtien à la famille royale. Ainsi, les islamistes koweïtiens, à mesure qu'ils se nationalisent, produisent à leur tour des dynamiques intellectuelles et religieuses qui n'auraient pu intervenir sans l'existence de logiques de situation, liées à la structure du régime, à la nature rentière de l'État et à un système de sécurité régionale dominé par l'armée américaine.

À ses balbutiements, peu d'éléments constitutifs distinguent l'islamisme des Frères koweïtien de celui de son géniteur égyptien. Phénomène importé, exogène, pris progressivement dans un processus de « nationalisation », il se greffera au tissu social local jusqu'à son assimilation complète. L'influence de ce dernier sera moins prégnante au fur et à mesure que le courant islamiste sera contraint de définir voire de redéfinir son identité en fonction du contexte politique, social, culturel et économique interne. Contrairement aux acteurs islamistes qui opèrent au Moyen-Orient et en particulier dans la péninsule arabique, les groupes religieux au Koweït participent pleinement à la vie politique locale dans un contexte où la répression est exceptionnelle. Sans qu'il n'ait à craindre des mesures de rétorsion directes, le mouvement des Frères musulmans se structure autour d'un réseau dense d'organisations sociopolitiques et financières formelles, officiellement reconnues par les pouvoirs publics, et opèrent en toute visibilité et légalité. Alors que les politiques de libéralisation initiées par les régimes voisins depuis les années 1990 se sont traduites essentiellement par l'institutionnalisation de conseils consultatifs (*al-majlis al-chura*) à compétences limitées, voire symboliques, et par le lancement de processus électoraux qui ne troublent pas leur environnement autoritaire, la participation au Koweït présente un réel enjeu électoral autant pour le pouvoir en place que pour les groupes qui sont en compétition, puisqu'est en jeu une inclusion aux mécanismes de prise des décisions et un accès privilégié aux ressources publiques. En effet, le Koweït s'inscrit dans une tradition historique de partage du pouvoir entre la famille régnante al-Sabah et la notabilité marchande qui se traduira par la formalisation de ce

pacte social en l'adoption en 1962 d'une Constitution libérale. La structure bipolaire du pouvoir politique se reflète dans l'organisation institutionnelle du système koweïtien car, d'un côté, le Parlement (*al-majlis al-oumma*) constitue une arène d'inclusion de l'opposition et, de l'autre, le gouvernement représente les intérêts de la famille régnante.

Au Bahreïn, si le clivage confessionnel demeure de façon un peu schématique le principal facteur explicatif de la récurrence des cycles de contestation, d'autres ne doivent pas pour autant être exclus. Le Bahreïn est dirigé par une dynastie issue de la minorité sunnite (30 %) alors que la majorité de la population se réclame du chiisme duodécimain. Ce clivage entre sunnites et chiites est le produit d'un processus particulier de la formation de l'État qui a débuté à la fin du XVIII^e siècle au moment où la dynastie régnante al-Khalifa a conquis l'archipel alors très majoritairement voire entièrement peuplé de chiites. Cet élément confessionnel se combine à des inégalités socio-économiques perçues comme le résultat de politiques discriminatoires : les chiites des villages de la périphérie ont développé un fort ressentiment envers les autorités, car ils se sentent victimes de discrimination dans les domaines d'accès au logement et à l'emploi, particulièrement dans le secteur public et les ministères et institutions sensibles ou stratégiques, où le Bahreïn fait appel à des mercenaires sunnites étrangers, considérant sa population chiite comme un danger contre lequel il devait se prémunir. Par ailleurs, cette exclusion, associée au tarissement des ressources pétrolières et à l'explosion démographique, est renforcée dès le début des années 1990, par la réduction des capacités de redistribution de l'État, mettant en cause le principal ressort de la légitimité du régime auprès de la population chiite. Enfin, l'absence d'intégration politique qui les exclut de tous les rouages du pouvoir au profit des sunnites, alliés de la famille régnante, et l'échec de la première tentative de démocratisation au moment où le Bahreïn obtient son indépendance à l'égard de la tutelle britannique en 1971 renforcent les facteurs confessionnel et d'exclusion économique. Le Bahreïn a connu une série de soulèvements populaires chiites dont l'épisode le plus long, l'*intifada* (soulèvement) des années 1994-1999 a pris fin grâce à la succession dynastique, avec l'arrivée à la tête de l'État de Hamad Ben Issa al-Khalifa à la mort de son père. Dès son accession au trône, le nouveau roi tourne le dos aux années autoritaires et répressives de son père et engage alors un dialogue avec l'opposition qui aboutit à des réformes politiques en restaurant le Parlement suspendu depuis 1975, libérant les prisonniers politiques, en encourageant le retour des dissidents et en adoptant une nouvelle constitution appelée la Charte nationale d'action par référendum en 2002. Mais les réformes annoncées et promises par le roi ne verront que partiellement le jour puisque le parlement initial de 1972, inspiré du modèle koweïtien, est certes rétabli mais il est vidé de ses prérogatives puisque qu'il se voit flanqué d'un conseil consultatif nommé de manière discrétionnaire par le roi. Ce conseil est loin

d'avoir une fonction consultative comme son nom semble l'indiquer, il dispose en réalité d'un pouvoir de veto sur toutes les décisions prises par le parlement élu⁵¹.

4.1.2 – La question sociale et économique

Les sociétés du Koweït et du Bahreïn sont des sociétés fragmentées et les lignes de clivage sont à la fois politiques (islamistes/libéraux, opposition/gouvernement), religieuses (sunnites/chiïtes) et ethniques (bédouins (*badu*)/sédentaires (*hadhar*), allogènes/autochtones (*asli*), arabes/non arabes). Ces deux régimes se sont distingués dans le passé par une certaine habileté à coopter les opposants, et la gestion de pouvoir est fondée avant tout sur les relations interpersonnelles et le clientélisme. L'État-providence fondé sur le pacte rentier est la pierre angulaire de la légitimité des régimes depuis le « boom » pétrolier, et a permis aux familles régnantes de mener des politiques sociales ambitieuses en contrepartie du silence et de la dépolitisation de leur société, de réguler le marché de l'emploi basé sur la segmentation et destiné à limiter la concurrence entre travailleurs nationaux et expatriés. Le secteur public est devenu le principal employeur des nationaux et les expatriés ont quant à eux investi le secteur privé. La viabilité de ce système est aujourd'hui remise en cause dans les deux Émirats. D'abord, suite au quasi-tarissement des ressources pétrolières dès les années 1990, Bahreïn passe aujourd'hui pour le parent pauvre à côté des autres pays de la région, et est largement financé par les Saoudiens⁵² et le Conseil de coopération du Golfe. Bahreïn s'est lancé dans une stratégie de diversification de l'économie en misant sur un important secteur bancaire offshore et sur des activités touristiques tournées vers une clientèle régionale, saoudienne en particulier, mais qui se trouvent fortement concurrencés par d'autres émirats comme Dubaï.

Au Koweït, si le pays est encore excessivement riche et qu'il dispose d'énormes réserves énergétiques, la viabilité de cette politique d'assistantat ainsi que l'absence de vision stratégique, lorsque se posera la question inévitable de l'ère post-pétrolière, sont devenues des enjeux importants alimentant le débat public et les revendications de la jeunesse. Il semblerait aujourd'hui que ce pacte social s'érode et qu'il a produit l'effet inverse souhaité par le pouvoir à savoir la politisation croissante de ces sociétés rentières et la contestation des modes traditionnels de redistribution de la manne pétrolière, basés sur une opacité totale et laissés à l'entière discrétion des familles régnantes.

⁵¹ Laurence Louer, *Chiisme et politique au Moyen-Orient. Iran, Irak, Liban monarchies du Golfe*, Paris, Autrement, 2008.

⁵² Aujourd'hui encore, 85 % environ du budget de l'État proviennent des hydrocarbures, principalement du champ de pétrole en mer d'Abu Safa, exploité par l'Arabie Saoudite et dont la moitié des bénéfices est reversée au Bahreïn.

4.1.3 – Les tensions inter-dynastiques

Les familles régnantes sont loin de constituer des institutions unifiées ; de nombreuses tensions inter-dynastiques mettent en lumière des luttes d'influence et de pouvoir en leur sein. Au Koweït, les rivalités entre membres de la famille régnante ont pris un tournant inédit depuis la rupture des coutumes successorales en 2006 et l'avènement de luttes de pouvoir au sein de la deuxième génération de princes. Ainsi, au sein de la famille régnante au Koweït, une première ligne de fracture de nature inter-clanique se dessine et celle-ci s'est fortement accrue depuis janvier 2006 avec l'arrivée au pouvoir de l'émir actuel (cheikh Sabah al-Ahmad al-Jaber), dans des conditions rocambolesques, et qui désigne son demi-frère cheikh Nawaf, Prince héritier, et son neveu, cheikh Nasser Mohammed, Premier ministre (forcé de démissionner en 2011 sous la pression de la rue). Traditionnellement basée sur l'alternance des branches cousines al-Jaber et al-Salim à la tête de l'État, la troïka est monopolisée par la faction de l'émir, au détriment de la quasi-disparition du clan al-Salim depuis 2006 et de la faiblesse des trois autres qui peuvent prétendre au trône. Le deuxième clivage interne, au sein même de la faction dominante de la branche de l'émir, est, quant à lui, de nature intergénérationnelle et oppose deux princes de la seconde génération, issus de son lignage direct (al-Ahmad al-Jaber) dans leur course à la fonction suprême⁵³. Les tensions se cristallisent autour de deux principaux protagonistes : l'ancien Premier ministre Nasser al-Mohamed al-Ahmad (2006-2011), d'un côté, et son principal rival Ahmad al-Fahd, ministre à plusieurs reprises, de l'autre.

Au Bahreïn, la question de la succession est réglée par la Constitution de 1973 qui précise que le pouvoir se transmet du père au fils aîné. Il n'en demeure pas moins qu'au moment où cheikh Hamad bin 'Isa al-Khalifa accède au pouvoir en 1999, l'une de ses premières tâches a été d'affermir son pouvoir face aux puissants réseaux d'influence construits par son oncle, sur plusieurs décennies. Aux divisions factionnelles au sein de la dynastie al-Khalifa cantonnées durant les premières années du règne de Hamad ben Isa al-Khalif, à l'antagonisme entre le roi et son oncle, le cheikh Khalifa, Premier ministre, les luttes d'influence impliquent désormais trois pôles de pouvoir qui divergent quant aux solutions à apporter à la crise. Le premier pôle est représenté par un roi faible et peu populaire avec, à ses côtés, son fils aîné, le Prince héritier Salman, favorable au dialogue avec l'opposition, apprécié des chiïtes et critiqué de ce fait par les sunnites. Le deuxième pôle se cristallise autour du Premier ministre depuis 1970, « l'oncle indébou-lonnable », cheikh Khalifa Bin Salman al-Khalifa qui a cristallisé le mécontentement populaire de la communauté chiïte – il aurait fait appel à l'Arabie saoudite pour prêter main-forte au régime bahreïni menacé par le « péril chiïte ». Le troisième pôle de pouvoir dynastique est composé des Khawalid, branche rivale écartée du pouvoir par les Britan-

niques dans les années 1920. La frange la plus « dure » rejette le dialogue avec les opposants et soutient une répression plus ferme à leur égard. Les Khawalid nourrissent une aversion particulière à l'égard du Premier ministre et se sont rapprochés du roi pour des raisons tactiques : pour contrecarrer les réseaux développés par son oncle, le roi Hamad a ainsi nommé à des postes clés des princes issus de leur rang, qui tentent de saper l'autorité du Premier ministre afin d'imposer un des leurs dans la bataille qui se livre actuellement pour ce poste.

4.2 – **Un jeu complexe avec le régime**

Les Frères musulmans au Koweït et au Bahreïn opèrent, tous les deux, dans un contexte politique que l'on pourrait qualifier d'autoritarisme ouvert où le pouvoir n'a cessé de louvoyer entre ouverture et fermeture du champ politique. La finalité du régime demeure l'« isolation » du cœur central du pouvoir pour le protéger des aléas politiques internes par la répression et l'exclusion politique de ceux qui ne font pas allégeance au souverain et par l'inclusion et la cooptation dans le cercle du pouvoir des alliés. Cependant, cet autoritarisme est tempéré par l'institutionnalisation de Parlements qui laisse une certaine place au jeu des acteurs qui n'auraient pu intervenir sans l'existence de logique de situation. Le Koweït est sans doute le meilleur exemple où l'observation du jeu des acteurs fréristes prend tout son sens.

4.2.1 – Les Frères musulmans au Koweït : entre monarchie et opposition

➔ Naissance d'un mouvement de masse

L'idéologie des Frères musulmans égyptiens apparaît au Koweït au cours des années 1940 dans un environnement intellectuel et religieux rompu au wahhabisme et au mouvement de réformisme. Les dynamiques d'importation vont prendre appui sur des réseaux locaux préexistants, constitués de notables économiques et de cheikhs. La présence de Frères musulmans au Koweït revêt alors une forme embryonnaire. Leurs activités se limitaient aux actions caritatives et éducatives, sans structure ni organisation. La prédication est le fait d'individus, en majorité d'enseignants arabes. Au milieu des années 1940, l'idéologie des Frères commence à se cristalliser autour de deux frères commerçants koweïtiens, Abd al-Aziz Ali et Abdallah al-Mutawa', qui séjournent à de maintes reprises au Caire et à la Mecque pour y rencontrer Hassan al-Banna. Mais, ce n'est qu'à partir de la décennie suivante que ces relations se manifestent par une mobilisation formelle dans le champ culturel à travers l'établissement de l'Association de la guidance (*jam'iyya al-irchad*) en 1952. Ces structures de mobilisation à travers lesquelles se propage l'idéologie de l'organisation-mère égyptienne participent au développement de l'an-

cienne colonie britannique en particulier dans les domaines de l'enseignement, de l'éducation et de la culture islamique, en assurant des emplois d'enseignants aux premiers migrants égyptiens et palestiniens. Cependant, cette idéologie importée ne parvient pas à se cimenter en une identité commune en raison de la multitude de factions étrangères qui coexistaient et la marginalisation des Frères koweïtiens au sein des instances de l'Association de la guidance. Par ailleurs, l'environnement régional joue en leur défaveur : l'arrivée au pouvoir de régimes nationalistes autoritaires en Syrie, en Égypte et en Irak se traduit par la déconfiture des branches locales et de l'organisation mère. Ensuite, porté par les développements de la scène culturelle régionale, un courant panarabe national se structure autour de deux leaders charismatiques, Ahmad al-Khatib et Jassim al-Qatami, qui présentera une vision alternative à celle des Frères. Les luttes internes et le contexte national défavorable auront raison de cette première mobilisation.

L'échec de cette première expérience laisse intacts des réseaux de Frères sur lesquels la deuxième mobilisation prendra appui les années suivantes, portée par l'apparition de nouvelles opportunités locales et régionales. Face aux ouvertures politiques des années 1960 – indépendance en 1961, adoption d'une Constitution en 1962 et élection parlementaire en 1963 –, les Frères décident de créer un front islamique afin de peser sur les nouvelles orientations ; les associations religieuses prennent donc clairement la forme d'organisations structurées, pour la plupart inscrites et immatriculées au ministère des Affaires sociales, bénéficiant de subventions directes publiques et reconnues comme étant l'intermédiaire valable entre leurs partisans et le pouvoir. Ainsi, les activistes de la première heure fondent l'Association de la réforme sociale (*jam'iyya al-islam al-ijtima'i*), en 1963, en référence à l'« Association de la réforme » de Zubayr (Irak), fondée en 1951. Cette jeune organisation s'inscrit dans la continuité de la défunte association al-Irhad en termes d'objectifs, de leadership et d'adhésion ; elle ne fait preuve d'aucune nouveauté.

Plus que les mutations profondes du système politique koweïtien, c'est le contexte régional qui offre les opportunités favorables à la renaissance des Frères musulmans. La guerre des Six Jours constitue une ouverture politique fondamentale. Elle sape l'édifice idéologique du nationalisme et crée un vide qui facilitera, quelques années après, la pénétration des idées islamistes nouvelles, restées jusqu'alors confinées dans certains cercles. Au Koweït, les Frères ont su exploiter l'« éveil » de la culture religieuse définie comme seule capable de satisfaire la demande identitaire et de reconstruire individu et société selon les principes et les valeurs de l'islam. À cette époque, le mouvement réforme ses méthodes de travail et modes d'action : en vue d'un front uni, les Frères koweïtiens et non koweïtiens créent en 1967 leur « organisation secrète » (« *al-tanzim al-siri* ») – caractéristique des Frères égyptiens – avec l'objectif de parvenir à un mouvement de masse présent dans toutes les régions qui imposerait à terme la solution islamique à la société. Elle se structure autour de réseaux basés sur des liens interpersonnels et sur les relations organisation-militants. Le choix de la clandestinité aurait été essentiellement le fait des branches égyptienne et irakienne lesquelles, traumatisées par la répression

dans leurs pays d'origine, ont imposé l'idée d'une activité et d'une organisation souterraines, qui opéreraient hors de la visibilité et du contrôle de l'État. À partir de 1991, la structure clandestine se transformera en un groupe politique formel appelé le Mouvement constitutionnel islamique (*al-haraka al-dusturiyya al-islamiyya*)⁵⁴.

La stratégie, pensée par les intellectuels irakiens et égyptiens, se caractérise par son caractère graduel et structuré, et cherche à asseoir, dans un premier temps, une domination dans les zones urbaines. Elle fait appel en tandem aux ressources informelles du *tanzim* et organisationnelles de *al-Islah*, qui avaient auparavant frayé la voie à travers leurs activités publiques et qui mettront à disposition canaux d'influence et cadres idoines. Moteurs de l'expansion des Frères, les couches moyennes et défavorisées auxquelles le mouvement s'était peu intéressé par le passé sont dorénavant l'objet de toutes les convoitises. Elles constitueront la base sociale du mouvement. Une fois ces activités bien établies et de nombreux bastions favorables constitués dans les zones urbaines, l'Association de la réforme et l'organisation clandestine investissent les régions tribales à partir de 1973, évitant les erreurs des années 1950 – à l'époque où la défunte association *al-Irhad* avait négligé ces zones qui constituent pourtant un levier électoral et des ressources politiques et sociales essentielles. L'expansion dans les zones tribales ne rencontre pas de difficultés particulières puisque les autres mouvements religieux wahhabite et du Tabligh, qui opéraient au Koweït ne disposaient d'aucune vision stratégique et organisée de la prédication. *Al-Islah* devient l'association la plus importante en termes de membres et de divisions géographiques. Capitalisant sur la sympathie acquise dans le champ culturel, les Frères passent à la deuxième phase de leur stratégie d'expansion, à partir du milieu des années 1970, qui vise à infiltrer puis dominer la société civile et tous les secteurs de la communauté. Les associations, traditionnellement le fief des nationalistes, passent sous contrôle islamiste. Rapidement, les Frères sont élus aux conseils d'administration des organisations caritatives, des coopératives et des corps professionnels – en particulier de l'association des enseignants, du syndicat des travailleurs du secteur pétrolier et du syndicat général des travailleurs islamistes. Pour attirer ce segment de la population, l'Association transfère son siège, en 1970, dans de nouveaux bâtiments modernes et spacieux à Rawda (entre le troisième et quatrième anneau circulaire), financés en partie par des fonds publics, accueillant bibliothèques, mosquées, aires de jeux, théâtre, centre de jeunesse, etc. Les Frères y donnent des conférences, séminaires, cours diffusés et distribués, par la suite, sous forme de brochures et cassettes. Ils rénovent leur programme culturel en organisant la 'Omra (petit pèlerinage mensuel à La Mecque), des voyages dans les pays du Golfe, en coopération avec le Club de la réforme de Bahreïn ou l'Association de la réforme des Émirats arabes unis, qui envoyaient à leur tour des groupes au Koweït, organisaient des camps d'été pour les jeunes, etc.

Le succès de cette politique d'expansion s'explique par une multitude de facteurs externes et internes. Le monde arabe, en général, connaît une poussée de l'islamisme à

⁵⁴ Carine Lahoud Tatar, *Islam et Politique au Koweït*, Paris, PUF, 2011.

partir du début des années 1970. L'expansion de ce courant est proportionnelle au déclin nationaliste. Les islamistes deviennent une force de substitution à la gauche koweïtienne. Puis, à partir de cette époque, les Frères s'allient à la famille régnante, affaiblie par un contexte régional et interne instable. La cooptation fait partie du répertoire d'actions dont use le pouvoir pour favoriser le courant religieux aux dépens des autres. En 1976, il nomme le président de l'Association de la réforme sociale, Yusuf al-Hajji, ministre des Waqfs et Abd al-Rahman al-'Atiqi, un Frère de la première heure, ministre des Finances. Il donne ainsi aux islamistes l'opportunité de financer de nombreux projets socioculturels visant à encourager leur prosélytisme. Entre la fin des années 1970 et la première moitié de la décennie suivante, voient le jour les principales institutions financières islamiques, à la direction desquelles le gouvernement nomme des Frères. Le pouvoir leur offre donc l'opportunité de jouer un rôle clé sur le plan financier, d'étendre leur domination au sein de la société et de devenir un des principaux pourvoyeurs de fonds de leur organisation mondiale⁵⁵.

➔ Basculement dans le champ politique

La décennie 1980 constitue une période charnière de l'histoire politique du Koweït qui louvoie, au gré des crises internes et régionales, entre relance et suspension du processus électoral. Le modèle « démocratique » peine à trouver une stabilité institutionnelle et les alliances entre famille régnante et forces sociales se font et se défont au rythme de la structuration d'une contestation religieuse. Tant que les Frères musulmans s'abstenaient de toute critique ouverte à l'égard de la politique du pouvoir, ils bénéficiaient de ses faveurs. Mais leur basculement dans l'espace public en fera des opposants au même titre que les nationalistes arabes. Au cours de la phase de mobilisation (1981-1992), les Frères musulmans qui opéraient exclusivement dans le contexte culturel, jusqu'à la fin des années 1970, iront à l'assaut du champ politique dès que des opportunités le permettront. La participation institutionnelle est le résultat d'une mobilisation politique antérieure dans les espaces périphériques et n'est pas l'objet d'une quelconque reformulation idéologique ou d'un attachement au processus démocratique, mais plutôt une collaboration opportuniste à finalité religieuse. Elle aura tout de même le mérite de faire basculer de manière définitive les islamistes dans l'espace public. Par l'ouverture du champ politique, le pouvoir répond à des impératifs de contrôle des courants religieux : la visibilité et l'institutionnalisation de ces derniers vont lui permettre de canaliser leur action et d'éviter que n'émerge une opposition dans les espaces informels.

Le passé des courants religieux sunnites au Koweït n'est pas marqué par une histoire traumatisante, contrairement à d'autres contextes arabes. Ils n'ont jamais été victimes de mesures de rétorsion comme le fut le mouvement de gauche ou plus récemment le courant Hezbollah chiite, ceci expliquant sans doute leur visibilité, qui leur donne un

⁵⁵ Carine Lahoud Tatar, *op. cit.*, p. 59-79.

accès direct aux ressources de l'État. La perspective d'une participation aux institutions et à la prise de décisions détermine non seulement l'étendue de la mobilisation mais la forme qu'elle prend et les stratégies sur lesquelles elle repose. La mobilisation dans le champ politique aboutit à la professionnalisation des cadres fréristes qui ont acquis la pratique et la compétence institutionnelle, qu'ils mettront au service de la branche bahreïnienne au moment où le roi Hamad relancera le processus électoral en 2002. Elle se traduit aussi par la bureaucratisation du groupe et l'adaptation de sa structure organisationnelle aux nouvelles opportunités politiques. La professionnalisation conduit inéluctablement au recours à des diplômés pour diriger et représenter l'organisation, tirant leur légitimité non plus du cursus ou savoir religieux mais des filières techniques ou scientifiques. Au début des années 1980, les intellectuels de « formation profane », enfants de la rente pétrolière, arrivent au pouvoir au sein des Frères. Le prestige social ainsi que les liens familiaux et tribaux demeurent des ressources importantes mais la compétition a fait apparaître de nouveaux concurrents issus des classes moyennes qui rompent avec les manières de faire de la politique des notables et élites traditionnelles, souvent élus sur leur nom. L'accès à l'éducation et la politisation des groupes religieux favorisent la construction d'une conscience politique de la classe moyenne inférieure, permettant l'émergence de nouveaux leaders islamistes. Cet éveil se fait au détriment de la classe urbaine supérieure, qui constituait en majorité l'élite dirigeante. Il se traduit progressivement par une mobilité de la structure sociale puisque l'activité politique permet à certains d'acquérir prestige et reconnaissance. La relance du processus électoral se traduit par l'arrivée de candidats socialement plus modestes, qui compensent leur « illégitimité relative » et leur manque de notoriété par de nouvelles techniques de mobilisation : les qualités qu'ils mettent en avant sont leur proximité avec les électeurs et leur aptitude à maîtriser langage spécifique et référents idéologiques dans un contexte de modernisation. Pour ce faire, cette nouvelle intelligentsia doit façonner un discours mobilisateur fort dans un registre religieux, à la fois simple et compréhensible par tous, qui dénonce avec vigueur les actes d'impiété du régime et énonce un nouveau système de normes auquel rapporter l'ordre social pour redéfinir le bien et le mal. Ils ont réussi à s'organiser et à s'appuyer sur des organisations et réseaux préexistants non expressément politiques. Ces nouveaux intellectuels islamistes se sont arrogé l'autorité d'interpréter les textes sacrés et ont développé des cadres idéologiques qui « résonnent » avec l'expérience des gens et, plus largement avec un système de croyance. Plutôt que de faire simplement appel à l'intérêt personnel des activistes, les islamistes font la promotion d'une nouvelle éthique d'obligations civiques, demandant que chaque musulman participe à la réforme islamique de la société et de l'État. Pour eux, la mobilisation devient un devoir religieux pour promouvoir une interprétation nouvelle et activiste de la foi.

Contrairement à l'expérience précédente de 1976, les dissolutions parlementaires successives donnent naissance à une collaboration entre les différents blocs de l'opposition, qui englobe aussi bien les islamistes de toutes les tendances que les libéraux et nationalistes ; le terrain d'entente entre ces différents groupes de l'opposition est le respect de

la Constitution de 1962. L'émergence et le développement de la contestation sont rendus possibles par une compréhension pragmatique de la nécessité de former des coalitions et d'employer les répertoires d'action collective appropriés, de sorte que la nature idéologique de l'opposition dans le passé a été rejetée en faveur d'une approche plus réaliste du politique.

L'environnement national est sans aucun doute le facteur structurant du développement des mouvements religieux. La période d'après-guerre se traduit par l'ouverture du champ politique aux acteurs sociaux qui saisissent cette opportunité pour se restructurer et apparaître de manière officielle et institutionnalisée. Les Frères basculent donc dans l'espace public, avec l'ensemble des contraintes et avantages que ce repositionnement implique. Ils entrent de plain-pied dans le jeu politique, non plus sur la base de candidatures individuelles comme par le passé. Ils se dotent d'une nouvelle structure organisationnelle en 1991, le Mouvement constitutionnel islamique (*al-haraka al-dusturiyya al-islamiyya*), à la fois puissante et hiérarchisée, au sein de laquelle une élite dirigeante, proche du courant qutbiste, prend le pouvoir et ses distances vis-à-vis du leadership traditionnel religieux, majoritaire au sein de l'organisation caritative et culturelle d'al-Islah. Leur agenda, qui dès le début se cantonne au domaine culturel par la défense des principes et valeurs islamiques, tend à s'élargir pour intégrer des revendications en matière de réformes politiques et de respect de la Constitution de 1962. Depuis les années 1990, les Frères musulmans subissent le poids des logiques institutionnelles et politiques : ils connaissent un processus de banalisation et n'offrent plus de réelles alternatives aux politiques de modernisation initiées par le pouvoir.

4.2.2 – Les Frères Musulmans au Bahreïn : alliés indéfectibles de la monarchie

Depuis sa création en 1941, la branche bahreïnienne des Frères musulmans entretient des relations privilégiées avec la famille régnante al-Khalifa et a toujours constitué un de ses soutiens les plus solides. La stratégie d'alliances ne repose pas tant sur le poids et l'influence des islamistes dans la société dans la mesure où la population sunnite, dans son ensemble, reconnaît la légitimité de la monarchie et se proclame en la faveur du gouvernement, mais bien sur des logiques confessionnelles qui sont à l'œuvre. Préoccupés d'avantage par la menace de la majorité chiite, sans cesse martelée par le régime, les Frères musulmans sont peu enclins à formuler un agenda indépendant, basé sur la libéralisation politique. Dans une conjoncture routinière, ils collaborent avec les différentes forces politiques chiites, d'affaires et de gauche au sein d'une large coalition parlementaire anti-corruption ; en période de crise et de contestation politique, ils affichent leur soutien indéfectible et leur ralliement immédiat autour de la famille régnante. Le contexte socio-politique est un des principaux facteurs structurant du positionnement des Frères et des autres courants islamistes sunnites dans les relations de pouvoir avec le régime. Depuis la révolution iranienne de 1979, le discours de la famille régnante abonde dans un populisme islamique, ferment d'une solidarité et d'un soutien instinctif d'une population sunnite face au spectre et à la menace chiite, entravant ainsi toute perspective

d'ouverture politique dont les chiïtes, en raison de la loi du nombre, en sortiraient les grands gagnants. En agitant le complot iranien, les al-Khalifa sont parvenus à casser toute dynamique de mobilisation trans-confessionnelle articulant des revendications économiques et politiques⁵⁶. Plus encore, la « sécurisation » de ces dernières, autrement dit l'érection des enjeux de réforme politique en problème sécuritaire auprès de l'opinion publique, aboutit à leur politisation de sorte que la réforme politique constitue un problème de sécurité vital pour l'identité sunnite face au danger chiïte. Une fois ces réformes sécurisées, le régime parvient à légitimer la mise en œuvre de mesures extraordinaires de rétorsion pour faire face à cette nouvelle menace : répression, déclaration de l'état d'urgence et intervention militaire en 2011.

La présence formelle du mouvement frériste au Bahreïn est la plus ancienne de la région. Dès 1941, des islamistes locaux, aidés par les étrangers, fondent le Club des Étudiants (*nadi al-talaba*), dans la ville de Muharraq, deuxième agglomération de l'Émirat après Manama. Cette initiative est le fait de personnalités bahreïniennes : le cheikh Abd al-Rahman al-Jawdar – qui avait rencontré Hassan al-Banna au Caire par l'intercession d'instituteurs égyptiens basés à Bahreïn –, des princes de la famille régnante, en particulier le cheikh Issa ben Mohammed al-Khalifa (d. 2015), président du Club depuis 1963, et de commerçants issus de la notabilité marchande. Fer de lance de la mobilisation frériste au Bahreïn, le Club attire des princes de la famille régnante dont l'influence était telle que sa dénomination deviendra le Club de la réforme des al-Khalifa (*nadi al-islah al-Khalifi*), pour adopter une appellation définitive en 1980, l'Association de la réforme (*jam'iyya al-islah*), identique aux branches koweïtienne et émiratie⁵⁷.

La stratégie de pénétration de la société est similaire à celle des autres branches des Frères musulmans qui opèrent dans la région. L'association investit dans un premier temps les domaines culturel et éducatif. Elle concentre ses efforts sur la propagation de la solution islamique, présentée comme une alternative aux idéologies occidentales importées, et se focalise sur l'éducation des habitants de la région de Muharraq autour des valeurs et des mœurs islamiques, idéalisées par le modèle de la « bonne famille musulmane ». Les différentes vagues de migration de Frères vont renforcer leurs poids au sein de la société et fournir aux Bahreïnais les ressources intellectuelles qui leur font cruellement défaut. Les Frères étrangers vont investir le secteur de l'éducation primaire, en particulier, pour former des jeunes générations pieuses. Le milieu universitaire ne sera pas pour autant délaissé puisqu'ils obtiennent de Abd al-Aziz Bin Baz, vice-recteur et

⁵⁶ Hasan Tariq al-Hasan, « Sectarianism meets the Arab Spring: TGONU, a broad-based Sunni movement emerges in Bahrain », *Arabian Humanities*, 4 | 2015, mis en ligne le 22 juillet 2015, consulté le 29 septembre 2017.

⁵⁷ Ghassan al-Shehabi, « Les Frères musulmans au Bahreïn : les changements depuis 70 ans » [al-Ikhwan al-muslimoun fil-Bahreïn tahwilat al-'ouqoud al-sab'a] dans *Les Frères musulmans dans le Golfe* [al-Ikhwan al-Muslimoun fil-Khalij], al Mesbar Studies and Research center, s.d, pp. 137-173. <http://www.almesbar.net/1/770.pdf>

recteur de l'université islamique de Médine puis mufti de la monarchie saoudienne, des bourses d'études à leurs élèves bahreïnais. En parallèle, la branche bahreïnienne se rapproche de sa cousine koweïtienne et organise en commun des programmes d'échange de partisans et des camps de formation, en vue d'affirmer une identité collective frériste⁵⁸.

Jusqu'au début des années 1970, l'association des Frères doit faire face à une double contrainte. En premier lieu, le champ politico-social est dominé par le panarabisme, et corollairement, le mouvement des Frères musulmans trouve peu d'écho auprès de la population locale. La prédominance de l'idéologie nationaliste arabe dans les pays de la région marginalise le courant religieux. En deuxième lieu, la diversité des origines ethniques des sunnites bahreïnais pèse sur la dynamique de cohésion du groupe : la coexistence entre Arabes originaires des tribus du Najd, Arabes non tribaux et Hawala crée des tensions internes qui se soldent par une désertion des Arabes de l'association au profit du courant salafiste⁵⁹. En effet, loin de constituer un groupe homogène, la communauté sunnite au Bahreïn est traversée par des tensions d'origine ethnique entre trois groupes : d'une part, les Arabes originaires des tribus du Najd, apparentés aux al-Khalifa, descendants des Bani Utub (comme les al-Sabah du Koweït), ou installés au Bahreïn depuis la fin du XVIIIe siècle, occupent les postes clés au sein l'administration, du gouvernement, de l'armée et du milieu des affaires. Ils sont profondément anti-chiites. D'autre part, les arabes non tribaux, originaires également du Najd, mais, contrairement au premier groupe, ne peuvent se revendiquer d'un lignage d'origine (*asli*) et, à ce titre, ne jouissent pas de lien de parenté avec la famille régnante et représentent la base populaire des courants salafistes. Enfin, les *Hawala*, sunnites « non arabes », ont migré en Iran avant de revenir à Bahreïn à l'ère de la découverte des gisements pétrolifères⁶⁰. Ils coexistent avec les chiites dans des régions mixtes, comme al-Muharraq, bastion des Frères Musulmans, et ont des positions plus accommodantes à leur égard. Ils constituent aujourd'hui le groupe dominant au sein de l'association *al-Islah*.

À partir des années 1980, le mouvement des Frères, jusque lors confiné à l'agglomération de al-Muharraq, poursuit sa stratégie d'expansion et ouvre six bureaux dans différentes régions du pays (Manama, Madinat Isa, al-Rifaa', al-Hidd, Madinat Hamad et al-Janabiyya). La montée en puissance des mouvements islamistes et de l'Association des Frères musulmans, en particulier, est généreusement financée et soutenue par l'émir Isa ben Salman (r. 1961-1999) qui en fait des alliés de premier ordre au moment où la crise politique interne et les tensions régionales fragilisent la légitimité de son pouvoir. À cette époque, l'émir nomme son cousin, Cheikh Issa ben Mohamed al-Khalifa, président de l'association *al-Islah*, à la tête du ministère de la Justice (1974-1975) puis du Travail et des Affaires

⁵⁸ *Ibid.*, p. 156-159.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 148.

⁶⁰ Fuad Khuri, *Tribes and State in Bahrain. The Transformation of Social and Political Authority in an Arab State*, Chicago, Chicago University Press, 1980.

sociales (1975-1980). Cette proximité au premier cercle du pouvoir représente une aubaine pour les Frères en débâcle – depuis la défaite cuisante d'une de leurs figures emblématiques, le cheikh Abd al-Rahman al-Jawdar, aux élections parlementaires de 1973 – et soucieux d'asseoir leur influence dans le champ religieux et social. Après leur mainmise sur le secteur de l'enseignement, les Frères pénètrent, à cette époque, d'autres services de l'administration publique, tout aussi stratégiques, à la tête desquels se trouvent les Affaires religieuses, la Justice et les Affaires sociales⁶¹. Quant à l'émir qui a vu les bases de sa légitimité à gouverner secouées par les idéologies révolutionnaires de l'opposition, que ce soit la gauche marxiste (1960-70) ou l'islamisme inspiré du modèle iranien après 1979, il joue la carte sunnite et islamiste tout en bouclant l'espace politique depuis 1975, lors de la dissolution du Parlement élu et le passage de la loi sur la Sécurité d'État.

Les premières années du règne de Hamad bin Issa al-Khalifa (r. 1999-) ont suscité autant d'espoirs que de désillusions auprès d'une population marquée par des années d'affrontements : la levée de la loi sur la Sécurité d'État, le rétablissement proclamé du parlementarisme constitutionnel, la libération des détenus politiques et le retour des exilés amnistiés ont constitué autant de mesures essentielles au rétablissement du débat. À partir de 2002, les associations ont fleuri et les islamistes créent leur organisation politique : le Forum national islamique (*al-minbar al-watani al-islami*), bras politique des Frères au Bahreïn et l'Association de l'authenticité islamique (*jam'iyya al-asala al-islamiyya*), regroupant les salafistes. Ce n'est qu'à partir de cette époque que les Frères musulmans se lancent dans la compétition électorale et sont représentés au Parlement, formant des coalitions avec leur concurrent salafiste en vue de constituer un front uni face aux chiïtes. *Al-Minbar* représente aujourd'hui le courant « bannaïste » des Frères musulmans et se revendique de l'héritage du guide suprême Hassan al-Hudaybi (1951-1973)⁶², qui rejette l'usage de la force pour réformer les régimes impies avancé par Sayyid Qutb au profit de la lutte pour la cause de l'islam et la justice sociale par une islamisation progressive de la société⁶³. Il affiche clairement son soutien sans faille à la famille régnante et une position de conciliation à l'égard des chiïtes : lors de la législature de 2006, *al-Minbar* et *al-Wifaq*, principal groupe d'opposition chiïte islamiste, affichent une volonté de collaborer sur les questions sociales et les droits de la femme⁶⁴. Le programme politique des Frères se cantonne à formuler des revendications d'ordre économique et social portant sur les questions d'éducation, l'aide aux organisations caritatives, la justice, l'islamisation de la société (interdiction de la vente d'alcool, des fêtes mixtes...), écartant intentionnellement les réformes politiques et constitutionnelles de ses revendications.

⁶¹Ghassan al-Shehabi, *op. cit.*, p. 166-167.

⁶²*Ibid.*, p. 155.

⁶³Barbara Zollner, *The Muslim Brotherhood: Hasan al-Hudaybi and Ideology*, Londres, New York, Routledge, 2009.

⁶⁴Frederic Wehrey, *Sectarian Politics in the Gulf. From Iraq War to the Arab Uprisings*, New York, Columbia University Press, 2014.

Les Frères musulmans ont saisi tout l'intérêt que représente la participation institutionnelle, stratégie permettant de parvenir progressivement à leurs fins en réformant de l'intérieur le système politique et en accaparant les ressources publiques, nécessaires à la survie de leur mouvement. Ce faisant, ils ont pu avec succès concourir aux élections parlementaires, diriger des ministères et parvenir quelquefois à faire pression sur le gouvernement pour qu'il prenne des mesures sociales conformes à l'islam. Si le pouvoir tolère que l'utilisation de moyens légaux facilite la diffusion de leurs idées et idéologies, il refuse en revanche qu'elle se traduise par une atteinte ou une fragilisation des centres du pouvoir. Pour lui, la relance du processus parlementaire est un mode de gestion de crise, un moyen de désamorcer une opposition attisée par les tensions internes et régionales.

4.3 – Les Frères et le printemps arabe : des relations tendues avec le régime

Depuis le printemps arabe qui a donné lieu à des mobilisations dans la péninsule auxquelles les Frères musulmans ont pris part, ces derniers vont être amenés à donner des garanties aux familles régnantes qui nourrissent une certaine suspicion à l'égard de leurs réelles intentions et qui les menacent de se rallier à la politique anti-frériste initiée par les Saoudiens. Le contexte régional de répression contre les Frères va peser sur l'action contestataire de la branche koweïtienne. En tant que membre du réseau transnational de la Confrérie, elle condamne le « coup d'État » en Égypte et la politique étrangère koweïtienne de soutien en faveur du nouveau pouvoir militaire. Sur le plan interne, la direction politique fera un jeu d'équilibriste entre l'ardeur réformiste de la jeunesse et les impératifs de coopération avec le régime en vue de protéger les acquis. Les groupes institutionnalisés comme le Mouvement constitutionnel islamique koweïtien, ont beaucoup perdu de leur influence au sein des cercles du pouvoir, et leurs relais au sein de la famille régnante, en particulier auprès des princes disgraciés Ahmad al-Fahd al-Ahmad al-Sabah, ministre à plusieurs reprises et siégeant à la Fédération Internationale de Football, et son cadet Athbi al-Fahd al-Ahmad al-Sabah, ancien chef de l'Agence de sécurité de l'État, ont été inculpés et condamnés à cinq années d'emprisonnement en première instance. La position des Frères a toujours loupé entre opposition parlementaire et participation au gouvernement, mais la stratégie de boycott des élections et de ralliement au mouvement de contestation de 2011 semble peser sur leur capacité d'influence et le régime a saisi cette occasion pour purger l'administration publique de leur présence. Pour le moment, aucun signe ne permet d'affirmer que le gouvernement considère les Frères musulmans comme une menace sécuritaire, au même titre que les monarchies voisines. En fait, le mouvement continue à fonctionner ouvertement et à critiquer la politique du gouvernement, certes avec plus de réserve et de retenue. Le Koweït le considère plus comme une nuisance politique que comme une menace pour la sécurité.

C'est exactement cette menace de ralliement à l'axe saoudo-émirien qui pèse comme une épée de Damoclès sur l'action du mouvement au Koweït ; et les impératifs d'une stratégie de collaboration plus pragmatique que de confrontation sont en train de faire leur chemin au sein de l'élite politique et religieuse. Lors des élections parlementaires anticipées de 2016, les Frères musulmans reviennent en force au Parlement dans les rangs de l'opposition, composée d'une large coalition d'islamistes, libéraux et nationalistes, après un boycott de quatre ans en signe de protestation contre une révision de la loi électorale. Cependant, la fragilisation de la Confrérie des Frères musulmans et l'échec de son programme de réformes politiques dans le monde arabe font que les États du Golfe sont moins enclins à négocier avec eux. Au Koweït, le régime leur a fait payer le prix de leur trahison, en prenant le soin de mener une politique anti-frériste au sein de l'administration publique au profit des salafistes traditionnels jugés plus fiables, tout en se distanciant de la position émiratie et saoudienne, sans l'exclure le moment opportun⁶⁵.

La dynastie des al-Khalifa de Bahreïn a joué sa survie lors du soulèvement populaire de février-mars 2011, dans le prolongement du printemps arabe, et ne doit son maintien à la tête de l'Émirat qu'à l'intervention militaire en mars 2011 du contingent du Bouclier de la péninsule, force militaire commune aux États du CCEAG, qui entre dans le pays via le pont qui relie Bahreïn à l'Arabie saoudite pour protéger les installations stratégiques du pays et déloger *manu militari* les occupants de la place Pearl de la capitale. Cette intervention dirigée et composée en grande partie de Saoudiens est éminemment stratégique pour le grand voisin. D'une part, à quelques kilomètres du Bahreïn, se trouve l'est de l'Arabie qui n'est pas seulement la région qui renferme l'essentiel des réserves d'hydrocarbures du premier exportateur mondial de pétrole, elle est aussi celle qui abrite la minorité chiite de ce pays. D'autre part, à Riyad, cette continuité confessionnelle est donc vue comme une menace mortelle. Les Saoudiens ne sauraient accepter un État chiite si proche et ils craignent notamment l'influence sur leur propre population chiite, elle aussi contestataire. L'Arabie saoudite a été le leader de la contre-révolution et comme principalement responsable de la recrudescence du confessionnalisme au niveau régional même si le facteur accélérateur a été le basculement de l'Irak dans le camp chiite suite à l'invasion et l'occupation de ce pays en 2003 par les États-Unis et qui a abouti au renversement et à l'élimination de Saddam Hussein et à son remplacement par un pouvoir chiite proche de Téhéran. Enfin, la situation stratégique et unique de Bahreïn en fait le pivot de la présence américaine dans le Golfe persique, le Moyen-Orient et l'Asie centrale. D'une part, Bahreïn abrite le quartier général du commandement des forces armées américaines et de la Ve flotte. Et d'autre part, en raison de sa position stratégique localisée à l'est de l'Arabie saoudite, au sud-ouest du détroit d'Ormuz, Bahreïn offre un point d'observation d'importance majeure sur l'Iran et leur permet d'assurer la sécurité dans le Golfe persique qui est l'une des principales artères de l'économie mondiale par

⁶⁵ Carine Lahoud Tatar, *Islam et politique au Koweït* [al-islam wal siyassa fil-koweït], Beyrouth, Centre d'Etudes de l'Unité arabe, 2017.

laquelle transitent un cinquième des approvisionnements pétroliers de la planète. La menace iranienne est donc devenue la carte blanche idéale brandie par les régimes autoritaires pour perpétuer leur mainmise sur le pouvoir. À Bahreïn, le régime a mobilisé la population sunnite, sous la houlette du Regroupement de l'Unité nationale, contre un soulèvement qu'il a déclaré avoir été provoqué par des chiites instrumentalisés par l'Iran et animés par la haine anti-sunnite⁶⁶. Ainsi, le militantisme chiite a favorisé une contre-mobilisation sunnite transversale au-delà des clivages sociaux pour la défense de l'identité collective sunnite. Alors que Bahreïn s'est allié au camp saoudien, en rompant les liens diplomatiques avec le Qatar, il semble perplexe face aux pressions de Ryad de classer l'organisation en tant que groupe terroriste.

⁶⁶ Hasan Tariq Al-Hasan, *op. cit.*

CONCLUSION

Les Frères musulmans dans les pays du Golfe sont tous nés de la même matrice, la branche égyptienne, laquelle avait développé sa stratégie d'expansion dans le monde arabe du vivant de son père fondateur Hassan al-Banna. La finalité de cette expansion répondait à la volonté de lancer une dynamique panislamique en vue du rétablissement du Califat par un retour aux valeurs religieuses et l'affirmation de l'islam comme vecteur de modernité des sociétés. Les dynamiques d'établissement des branches à l'étranger mettent en lumière une similitude des processus d'importation d'une idéologie et d'un discours, exogènes aux valeurs sociétales de la péninsule arabe, dominées par un wahhabisme opposé au mouvement réformiste et par un tribalisme, comme mode d'organisation des relations sociales et du pouvoir politique. Malgré une origine commune et un processus d'importation similaire, chacune des branches des Frères musulmans connaît une évolution qui lui est propre, dépendant de l'environnement socio-politique dans lequel elle opère, et ses relations avec le régime en place sont dictées par des enjeux de légitimation de l'autorité des familles régnantes. Au sein de l'espace politique, aucune force n'occupe une position hégémonique, en dehors de la famille régnante. Cette dernière s'efforce de mettre en concurrence les mouvements de manière à maximiser sa marge de manœuvre et à limiter la capacité des contestataires à s'unir. Pour diluer le poids de l'opposition, elle divise pour mieux régner, d'autant que de profonds clivages fragmentent les sociétés koweïtienne et bahreïnie.

Dans les systèmes politiques dits fermés, les mouvements islamistes opèrent dans la clandestinité par le biais de réseaux informels. La contestation du régime s'organise hors du système et contre lui. Dans des systèmes autoritaires dits ouverts, tels le Koweït et Bahreïn, où le régime tolère voire encourage l'activisme politique comme stratégie de survie, les islamistes ont progressivement intériorisé une culture de participation institutionnelle et développé un attachement positif aux normes constitutionnelles. Si la participation politique, plus généralement la libéralisation, n'affecte en rien les fondements de la nature et de la structure autoritaire du régime, elle représente toutefois pour les groupes impliqués dans la compétition un intérêt certain : présenter voire appliquer leur programme, alternatif, accéder à certaines ressources qui ne sont disponibles que par ce basculement dans l'espace public et obtenir une certaine reconnaissance ou la promesse de futurs avantages politiques comme l'accès au pouvoir via les élections. À travers ce processus négocié ou ce contrat social tacite, les islamistes tendraient progressivement à se modérer en raison des multiples avantages qu'ils pourraient tirer d'une participation routinière. En effet, une inclusion aux instances de pouvoir (parlement, gouvernement et administration) suppose l'acceptation de la représentation et du pluralisme politique et des règles formelles du jeu parmi lesquelles figurent les logiques

d'autocontrôle intériorisées par l'opposition. Au terme du processus d'incorporation, certains mouvements finissent par s'institutionnaliser soit du point de vue de l'organisation, en se transformant en associations, partis ou syndicats, soit en voyant leurs revendications intégrées aux agendas politiques et aux procédures administratives et en devenant des partenaires de la vie politique et de l'action publique. Pour d'autres, il fournit un cadre légal à leurs organisations politiques, permettant de réduire la probabilité d'une mobilisation radicale ou facilitant l'engagement dans une stratégie pragmatique. Dans tous les cas, le basculement dans l'espace politique répond à une stratégie du régime de combattre les opposants qui ne respecteraient pas les règles du jeu qu'il a fixées et de coopter les plus dociles. Avec le passage du champ religieux au champ politique, de nouveaux impératifs pèsent sur l'action du mouvement, à savoir la recherche d'un équilibre entre logiques électorales et objectifs religieux, entre la constitution d'une base sociale la plus large possible, mobilisable lors des échéances électorales et la préservation du noyau dur des activistes qui reste idéologiquement très orienté.

Dans leurs rapports aux sociétés, les courants islamistes luttent pour la direction des orientations culturelles afin de construire une identité collective qui sera partagée par une partie ou ensemble de la société et qui est fondée sur leurs enseignements religieux spécifiques. Leur identité se façonne également dans le contexte national où d'autres acteurs interviennent, interagissent, se concurrencent et s'influencent les uns et les autres, au premier rang desquels les mouvements religieux eux-mêmes. Ainsi, au contact des Frères musulmans, les salafistes qui jusqu'alors accordaient une importance exclusive à la pureté de la pratique religieuse et aux questions de moralité islamique et laissaient la gestion des affaires politiques aux détenteurs de l'autorité se sont familiarisés avec les questions mises en avant par ceux-ci. Quant aux Frères, ce phénomène de mimétisme s'est traduit, chez eux, par un regain de conservatisme tant dans le discours politique que dans le comportement social. Ils ont su éviter, par ce conservatisme orienté essentiellement vers la femme, une désertion de leurs rangs en faveur des salafistes.

En définitive, les Frères musulmans ne représentent pas une menace sécuritaire pour les régimes qui se sont accommodés de leur présence, en délimitant un cadre bien précis : au Koweït, les al-Sabah encouragent une participation institutionnelle dont ils contrôlent les rouages et les Frères jouent un rôle original dans les rapports complexes du Parlement à la famille régnante ; au Bahreïn, les al-Khalifa en ont fait des alliés indéfectibles du régime, qui brandit la menace chiite lorsque le régime est confronté à des mouvements de contestation ; au Qatar, les al-Thani ont acheté leur silence en mettant à leur disposition un grand nombre de ressources au service de leurs activités à l'étranger et instrumentalise le mouvement comme un levier de leur influence régionale. Depuis les révolutions arabes, les positions acquises au sein de ces Émirats sont remises en question : alors que la prise du pouvoir des Frères musulmans a été interrompue en Égypte et en

Tunisie, l'Arabie saoudite et les Émirats Arabes Unis se sont investis dans l'affaiblissement du mouvement dans les monarchies voisines, au prix de crises diplomatiques sans précédent.

BIBLIOGRAPHIE

Al-Banna, Hassan, *Recueil de Lettres [majmu'a rasa'il]*, s.d., Le Caire, al-Tawfikia.

Al-Banna, Hassan, *Mémoires de la prédication et du prédicateur [mudhakirat al-da'wa wal da'iyya]*.

Al-Hasan, Hasan Tariq, « Sectarianism meets the Arab Spring: TGONU, a broad-based Sunni movement emerges in Bahrain », *Arabian Humanities*, n°4, 2015.

Al-Nafisi, Abdallah, *Le mouvement islamiste : une vision d'avenir [al-haraka al-islamiyya : ru'iyya mustaqbaliyya]*, Le Caire, Editions Madbuli, 1989.

-, *La situation islamique au Qatar [al-hala al-islamiyya fi qatar]*, 2007, disponible sur : <http://www.islamtoday.net/bohooth/services/printart-19-8828.htm>

Al-Shehabi, Ghassan, « Les Frères musulmans au Bahreïn : les changements depuis 70 ans » [al-Ikhwan al-muslimoun fil-Bahreïn tahwilat al-'ouqoud al-sab'a] dans *Les Frères musulmans dans le Golfe [al-Ikhwan al-Muslimoun fil-Khalij]*, al Mesbar Studies and Research center, s.d, pp. 137-173. <http://www.almesbar.net/1/770.pdf>

Brynjar, Lia, *The Society of the Muslim Brothers in Egypt. The Rise of an Islamic Mass Movement (1928-1942)*, Reading: Ithaca Press, 1998.

Carré, Olivier, Michaud, Gérard, *Les Frères Musulmans (1928-1982)*, Paris, Gallimard/Juliard, 1983.

Carré, Olivier, *Mystique et politique. Le Coran des Islamistes : lecture du Coran par Sayyid Qutb, Frère musulman radical (1906-1966)*, Paris, les Editions du Cerf, 2004.

El-Ashmawy, Mahmoud, « Une relation pragmatique avec le Qatar », dans Pierre Puchot (dir.), *Les Frères musulmans et le pouvoir (2011-2014)*, Galaade Editions, 2015, pp. 132-158.

El-Awaisi, Abd al-Fattah Mohamed, *The Muslim Brothers and the Palestine Question 1928-1947*, Londres, Tauris, 1998.

Haenni, Patrick, « The Reasons for Muslim Brotherhood's Failure in Power », dans Rougier, Bernard, Lacroix, Stéphane (dir), *Egypt in Revolution. Politics, Religion and Social Movements*, Palgrave, 2016, pp. 19-39.

Haykel, Bernard, *Qatar and Islamism*, NOREF, Norwegian Peacebuiding Resource center, Policy Brief, février 2013, disponible sur le lien <https://noref.no/Publications/Regions/The-Gulf/Qatar-and-Islamism>

Huseini, Ishak Musa, *The Moslem Brethren : The Greatest of Modern Islamic Movements*, Beirut, Khayat's college Book Cooperative, 1956.

Kepel, Gilles, *Le Prophète et Pharaon, Aux sources des mouvements islamistes*, Paris, Seuil, 1993.

-, *Jihad, expansion et déclin de l'islamisme*, Paris, Gallimard, 2003.

-, « Le nœud gordien des États arabes du Golfe », *Pouvoirs*, 2015/1, n° 152, pp. 9-24.

Khuri, Fuad, *Tribe and State in Bahrain. The Transformation of Social and Political Authority in an Arab State*, Chicago, Chicago University Press, 1980.

Lacroix, Stéphane, *Les islamistes saoudiens : une insurrection manquée*, Paris, PUF, 2010.

Lahoud Tatar, Carine, *Islam et Politique au Koweït*, Paris, PUF, 2011.

-, *Islam et politique au Koweït [al-islam wal siyassa fil-koweït]*, Beyrouth, Centre d'Etudes de l'Unité arabe, 2017.

Louer, Laurence, *Chiisme et politique au Moyen-Orient. Iran, Irak, Liban, monarchies du Golfe*, Paris, Autrement, 2008.

Mitchell, Richard, *The Society of the Muslim Brothers*, New York, Oxford University Press, 1993, version rééditée.

Mouline, Nabil, *Le Califat. Histoire politique de l'islam*, Paris, Flammarion, 2016.

Piscatori, James, « Religion and Realpolitik : Islamic Responses to the Gulf War » dans Piscatori, James (dir.), *Islamic Fundamentalisms and the Gulf Crisis*, Chicago Illinois, American Academy of Arts and Sciences, Fundamentalism Project, 1991, p. 7-39.

Qutb, Sayyid, *Milestones [ma'alim fil tariq]*, Trad. Mohammed Moinuddin Siddiqui, Kuwait, al-Faisal Press, 1989.

Ramadan, Tariq, *Aux sources du Renouveau Musulman. D'al-Afghani à Hasan al-Banna : un siècle de réformisme islamique*, Paris, Bayard, 1998.

Roberts, David, « Qatar and the Muslim Brotherhood: Pragmatism or Preference ?, *Middle East Policy*, vol. 21, n°3, Fall 2014, pp. 84-94.

Talon, Claire-Gabrielle, *Al Jazeera. Liberté d'expression et pétromonarchie*, Paris, PUF, 2011.

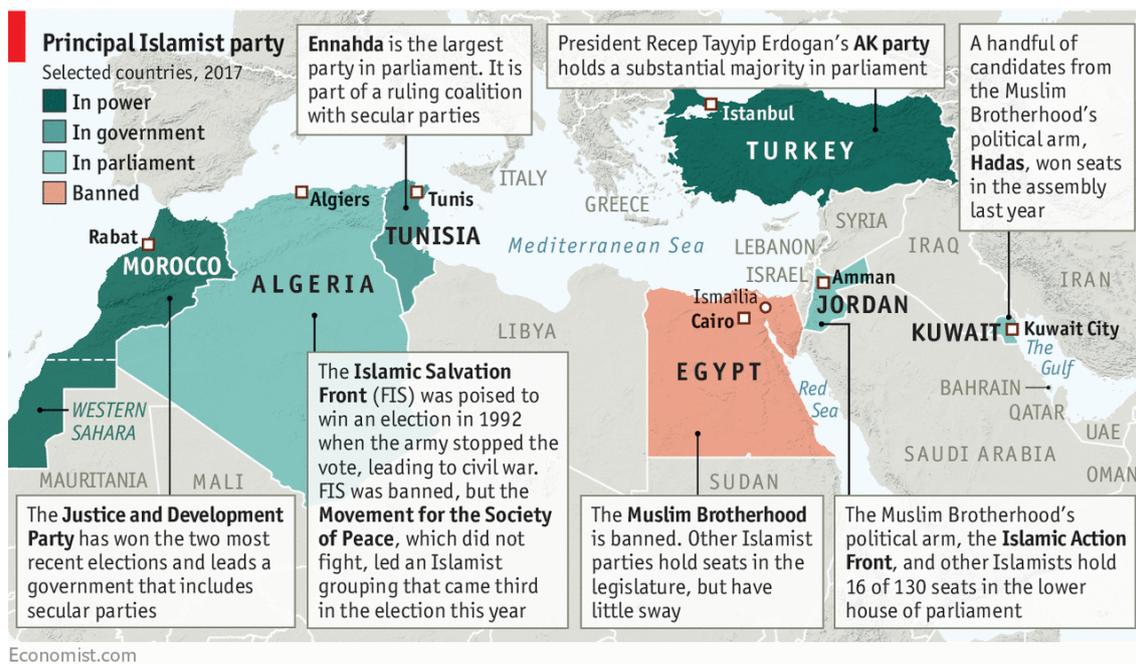
Sader, Karim, « Entre wahhabisme et marche forcée vers la modernité. Itinéraire d'un Qatar cultivant les paradoxes », *Confluences Méditerranée*, 2013/1, n° 84, p. 29-43.

Vannetzel, Marie, « Égypte, impasse de la clandestinité », dans Puchot, Pierre (dir.), *Les Frères musulmans et le pouvoir (2011-2014)*, Galaade Editions, 2014, pp 18-61.

Wehrey, Frederic, *Sectarian Politics in the Gulf. From Iraq War to the Arab Uprisings*, New York, Columbia University Press, 2014.

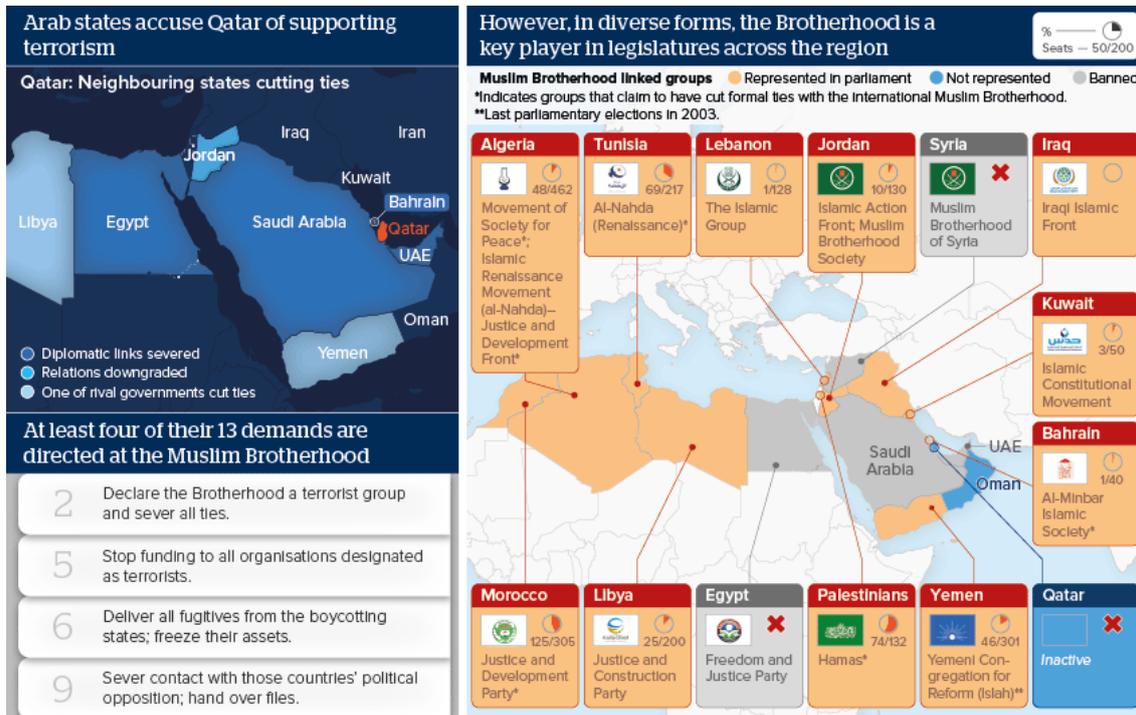
Zollner, Barbara, *The Muslim Brotherhood: Hasan al-Hudaybi and Ideology*, Londres, New York, Routledge, 2009.

ANNEXE I - SITUATION DES FRÈRES MUSULMANS DEPUIS 2011



Source : “How have Islamist parties fared since the Arab spring?”, *The Economist*, 28 août 2017.

ANNEXE 2 - SITUATION DES FRÈRES MUSULMANS DANS LES SUITES DE LA CRISE ENTRE LE QATAR ET LES ÉTATS DU CCG



Source : Media reports, Oxford Analytica